مسیحی فلسفے کا مطالعہ

(بوائل لیکچرز،1920ء)

مصنف

ڈبلیو آر میتھیوز

ایم۔اے،بی۔ڈی۔

مُترجم

ابنِ صلیبیؔ

(ایم اے، ایم ٹی ایچ)

دیباچہ

اِس کتاب میں شامل مطالعات پر کسی طرح بھی جامع اور مکمل ہونے کا دعویٰ نہیں کِیا جا سکتا اور نہ ہی کوئی فلسفہ یا الہٰیات (theology) کا نظام پیش کیا گیا ہے۔ قاری کو یہ بھی محسوس ہو گا کہ بعض سوالات اُٹھائے تو گئے ہیں لیکن اُن پر تفصیلی بحث نہیں کی گئی۔ جبکہ کچھ ایسے موضوعات، جو متعلقہ ہو سکتے تھے بالکل نظر انداز کر دیئے گئے ہیں۔ چونکہ مجھے اپنی گفتگو کو ایک خاص مقام تک لے جانا تھا، اِس لیے بعض مقامات پر میں تیزی سے آگے بڑھتا گیا۔ تاہم مجھے امید ہے کہ دو لیکچروں میں، جن کا موضوع "مکاشفہ" (Revelation) اور "تجسّم" (Incarnation) ہے، مجھے اُن مسائل پر مزید غور کرنے کا موقع ملے گا۔

اِن لیکچرز کا بنیادی مقصد یہ بتانا ہے کہ مسیحی عقیدہ چند سادہ مگر فلسفیانہ نوعیت کی تصدیقات پر قائم ہے۔ یہ تصدیقات عقلی اعتبار سے درست معلوم ہوتی ہیں۔ خواہ اِس بیان میں کچھ خامیاں ہوں، لیکن میرا خیال ہے کہ اِس موضوع کی اہمیت سے انکار ممکن نہیں ہے۔ فلسفہ اور الہٰیات کے مابین تعلق کو واضح کرنے کی سخت ضرورت ہے۔ انگلستان میں ڈاکٹر آئنج (Dr. Inge) اور ڈاکٹر رَشڈل (Dr. Rashdall) نے اِس موضوع پر جو کام کیا ہے، اُس پر وہ اہلِ الہٰیات کی طرف سے شکریے کے مستحق ہیں۔ اگرچہ میں نے ہر معاملے میں اُن سے متفق ہونا ضروری نہیں سمجھا، لیکن میری فکری وابستگی دونوں سے ہے۔

موجودہ دور میں مسیحی الٰہیات دو انتہاؤں کے درمیان مبتلا ہے۔ یا تو فلسفے کو مکمل طور پر نظر انداز کیا جاتا ہے، یا پھر فلسفیوں کی آراء کو حد سے زیادہ اہمیت دی جاتی ہے۔ میرا خیال ہے کہ اگر کوئی شخص فلسفے کی موجودہ کیفیت سے باخبر ہو جائے تو اُس کے ذہن سے نہ صرف فلسفے کی تحقیر نکل جائے گی بلکہ غیر ضروری تقدیس بھی ختم ہو جائے گی۔ اِس کا فائدہ دونوں شعبوں (یعنی فلسفہ اور الٰہیات) کو ہو گا۔

یہ لیکچرز اُسی طرح شائع کیے جا رہے ہیں، جس طرح یہ پیش کیے گئے تھے۔ اِس لیے بعض تکراروں کو بھی برقرار رکھا گیا ہے تاکہ مخاطبین کے ذہن میں بحث کا تسلسل قائم رہے۔ "اخلاقی استدلال" (Moral Argument) والا لیکچر پہلے "ارسطوی سوسائٹی" (Aristotelian Society) میں مقالے کی شکل میں پڑھا گیا تھا، اور میں سوسائٹی کا شکر گزار ہوں کہ اُنہوں نے مجھے اِسے استعمال کرنے کی اجازت دی۔ لیکچر نمبر 5 اور 6 کے کچھ حصے "چرچ کوارٹرلی ریویو" (Church Quarterly Review) میں بھی شائع ہو چکے ہیں۔

میں اپنے رفیقِ فاضل جناب پادری آر ہینسن، چیپلن کِنگز کالج، کا شکریہ ادا کرتا ہوں، جنہوں نے اِس پر تبصرے اور تجاویز دیں۔ میں اپنے سیمینار کے طلبہ کا بھی شکر گزار ہوں، جنہوں نے کھلے دل سے تنقید اور رہنمائی کی۔ لیکن مجھ پر سب سے زیادہ گہرا اور دیرپا احسان اپنے پرانے استاد پروفیسر اے۔ کالڈیکوٹ (A. Caldecott) کا ہے۔ اگرچہ یہ اُن کے شایانِ شان نہیں، لیکن میں نے اِس کتاب کا انتساب اُن کے نام کرنے کی جسارت کی ہے۔

ڈبلیو۔ آر۔ ایم۔

کِنگز کالج، لندن -- 14 اپریل، 1921ء

فہرستِ مضامین

3۔ نتائج کا خلاصہ: اخلاقی توحید پرستی کے نمایاں اصول، دیگر نظریات کے ساتھ موازنہ؛ توحید پرستی کے فوائد بطورِ ایک کونیاتی (cosmological) مفروضہ، اور بطور وہ نظریہ، جو فلسفہ کے اصل سوال کا جواب دیتا ہے؛ توحید پرستی کے مفروضے کے بارے میں اصل دشواری

چوتھا لیکچر: اخلاقی استدلال (The Moral Argument) برائے توحید پرستی (Theism)

اخلاقی اور جمالیاتی اقدار کے درمیان تعلق؛ اخلاقی مظاہر تک رسائی کے تین طریقے: تاریخی، نفسیاتی، اخلاقی؛ فلسفہ کے لیے اخلاقی اقدار کو بطورِ اصل (data) تسلیم کرنے کا دفاع

1۔ تاریخی طریق؛ اخلاقی مثالیات کا ارتقاء؛ فطرت پسندی کی ناکامی: ایسا بیان دینے میں، جو تضاد سے پاک ہو؛ تھیزم کے حق میں دلائل؛ نتائج کا خلاصہ

2۔ نفسیاتی طریق؛ اخلاقی ذمہ داری (Obligation) کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا؛ تجرباتی اور الحادی (atheistic) توضیحات ناکافی ہیں؛ حقیقی نفس (true self)؛ اخلاقی مثالیہ (ideal) کی معروضیت؛ اخلاقی زندگی کے بنیادی مقدمات کی توحید پرستی کے ذریعے تشریح؛ مقابل نظریات کے ساتھ موازنہ؛ نتائج کا خلاصہ

2۔ اخلاقی شعور کا مواد؛ عقلی خیر خواہی (Rational Benevolence) بذاتِ خود بدیہی نہیں؛ اِس کی عقلیت صرف ایک توحید پرستانہ کائناتی تصور پر منحصر ہے؛ عقلی ارتقاء اور سماجی مقصد کی نوعیت؛ یہ مقصد اُسی وقت حاصل ہو سکتا ہے، جب توحید پرستانہ مفروضہ درست ہو؛ اعتراضات کے جوابات: ممکن ہے کہ "دنیا" عقلی نہ ہو، یا ارتقائی عمل کی ضرورت نہ ہو؛ نتائج کا خلاصہ

پانچواں لیکچر: الٰہی شخصیت (Divine Personality)

خدا کی شخصیت پر ایمان الٰہیات کے لیے لازمی نہیں، لیکن مسیحیت کے لیے ضروری ہے

1۔ فرق: "خدا شخصی ہے" (God is personal) اور "خدا ایک شخص ہے" (God is a person)؛ کیا شخصیت ناقابلِ تعریف ہے؟؛ شعور کا مرکز "آخری حقیقت (ultimate datum) کے طور پر" کی اہمیت؛ شخصیت بطورِ ایک سلسلے کے حصے کی توصیف؛ شخصیت کی شرائط: خود آگاہی (self-consciousness) اور مثالی مقصد؛ نتائج کا خلاصہ؛ جملہ "خدا موجود ہے" (God exists) میں "موجود ہونا" کا مفہوم کیا ہے؟ خدا بطورِ مرکزِ شعور؛ انسانیت نمایندگی (Anthropomorphism) صحیح اور غلط؛ کیا شخصیت ایک ناقابلِ حل "انشقاق" پیدا کرتی ہے؟؛ انسان اور خدا میں خود آگاہی کا فرق؛ شخصیت کی اخلاقی نوعیت سے پیدا ہونے والی دشواری؛ رائس (Royce) کی ناکامی اِس دشواری کو دور کرنے میں؛ تخلیق (Creation) کے تصور کی ضرورت

چھٹا لیکچر: تخلیق کا تصوّر (The Idea of Creation)

مسیحی توحید پرستی کے لیے تخلیق کا تصور نہایت بنیادی ہے

1۔ مطلق تخلیق کاعقیدہ پرانے عہد نامے کی اعلیٰ تعلیمات میں مضمر ہے؛ مگر یونانی فکر میں یہ نہیں پایا جاتا؛ تخلیق "عدم سے"(ex nihilo)کا صریح عقیدہ مسیحیت کی خصوصیت ہے؛اِس کی وجوہات، اور تخلیق اور صدور(emanation)میں فرق؛عقیدۂ تخلیق کے بنیادی عناصر: مطلق آغازِ زمانی اِن میں شامل نہیں

2۔ توحید پرستی میں "واحد" اور "کثیر" کا مسئلہ؛ خالق، جو "خالقین کو پیدا کرتا ہے"، یہ تصوّر خود متناقض نہیں؛ قادرِ مطلق(omnipotence) کے بارے میں پیدا ہونے والے اعتراضات زیادہ اہم نہیں؛ قادرِ مطلق کے تصور کی دینی قدر

3۔ مادی اور روحانی نظام کا فرق؛ کس معنی میں تخلیق کا تصور نا قابلِ فہم ہے؟؛ انسانی تخلیقی عمل بطورِ الٰہی تخلیق کی نظیر(analogy)؛ فنکارانہ نظیر کا مایوسی(pessimism)کے مفاد میں غلط استعمال؛ اِس نظیر کے اطلاق میں مشکلات، خاص طور پر مادّے کے حوالے سے؛ کیا محدود نفوس محض "صِفتی"(adjectival)وجود رکھتے ہیں؟؛ نظیر یہ نہیں بتاتی کہ خدا کی تخلیقی سرگرمی کا کوئی آغاز اور اختتام ہے

اشاریہ(Index)

پہلا لیکچر: کیا کوئی مسیحی فلسفہ موجود ہے؟

الہٰیات ہمیشہ ٹکراؤ میں زندہ رہتی ہے۔ باقی مذاہب کی نسبت مسیحی الہٰیات اپنے آغاز ہی سے اپنے وجود کے حق کے لئے ایک نہ ختم ہونے والی جنگ میں مصروف رہی ہے۔ اِس کے بانی (یسوع) کا یہ قول کہ "وہ صلح کروانے نہیں بلکہ تلوار چلوانے آیا ہے"، کسی اَور قول کی نسبت زیادہ شِدّت کے ساتھ پورا ہوتا ہوا نظر آتا ہے۔

اگر ہم موجودہ دنیا پر ایک نظر ڈالیں تو واضح ہو گا کہ یہ تصادم انسانی سرگرمی کے ہر میدان تک پھیلا ہوا ہے۔ مسیحی اخلاقیات اُن تصوراتِ زندگی کے باعث سخت دباؤ میں ہے، جن کی جڑیں ایسے محرکات میں ہیں، جنہیں "انجیل"(Gospel) یا تو مٹا دینا چاہتی ہے یا پھر بدل دینا چاہتی ہے۔ "خدا کی بادشاہی"(Kingdom of God) کا تصوّر ایک ایسی "انسانی بادشاہی" کے تصوّر کے سامنے کھڑا ہے، جو معاشرتی تعلقات کو ماورائے فطرت سزاؤں(supernatural sanctions) کے انکار اور طبقات کی کھلی جنگ پر قائم کرنا چاہتی ہے۔

الہٰیات کے وجود کی جدوجہد علمی میدان میں سب سے زیادہ شدید ہے۔ اِس سے زیادہ خطرناک اور اندر ہی اندر سے زہر دینے والا حملہ کوئی نہیں ہو سکتا کہ یہ کہا جائے (جیسا کہ بڑے بڑے اہلِ علم یہ بات کہہ رہے ہیں) کہ مسیحیت کے بنیادی دعوے جدید علم کے ساتھ ہم آہنگ نہیں، کہ انسانی عقل اُن کو پیچھے چھوڑ چکی ہے۔

اِن لیکچرز کے مصنف کا عقیدہ تھا کہ مسیحیت کی سچائیوں کو عقلی بنیادوں پر اٹھائے گئے اعتراضات سے بچانے کی ضرورت ہے۔ انجیل کی اشاعت کا ایک بنیادی اور لازمی طریقہ یہ ہے کہ اِسے انسانی عقل کے لئے قابلِ قبول بنایا جائے۔ اِسی مقصد کے تحت میں نے محسوس کیا کہ آپ کی توجہ "فلسفہِ الہٰیات" کے سب سے زیادہ بحث طلب مسائل کی طرف دِلاؤں، اور اُن جوابات پر غور کروں، جو مسیحی مؤقف کے ساتھ سب سے زیادہ ہم آہنگ نظر آتے ہیں۔ ساتھ ہی اُن مسائل کو بھی واضح کروں، جو اُس کے خلاف پیش کئے گئے ہیں۔

یہ مسائل اگرچہ نظری ہیں، مگر عملی لحاظ سے نہایت اہمیت رکھتے ہیں۔ مذہبی زندگی کے لئے جو جنگ لڑی جاتی ہے، وہ ہمیشہ ایک ہی نکتہ پر مرکوز نہیں رہتی۔ پچھلی صدی میں سب سے اہم سوال یہ تھا کہ مسیحیت کی تاریخی بنیادیں کیا ہیں؟ سائنس اور مذہب (طبیعیاتی و تاریخی) کا آپس میں کیا تعلق ہے؟ اگرچہ یہ دونوں بحثیں ابھی مکمل طور پر ختم نہیں ہوئیں، مگر میرے خیال میں یہ بات واضح ہے کہ آج کی نسل کے نزدیک یہ مسائل پہلی صف میں نہیں ہیں۔

عہد نامہِ جدید(New Testament) پر تنقید خواہ کتنی ہی انتہا کو پہنچ جائے، تب بھی مسیحی الہٰیات ایک ایسے نظامِ افکار کی صورت میں باقی رہے گی، جس میں دنیا اور انسانی زندگی کے بارے میں مخصوص خیالات شامل ہیں۔ اگرچہ یہ تنقید اِس کے بعض خارجی سہارے چھین سکتی ہے، مگر پھر بھی اِن خیالات کو حتمی طور پر ردّ کرنے کے لئے دیگر طریقہِ کار سے جانچنا پڑے

گا۔ اِسی طرح مذہب اور سائنس کا ٹکراؤ بھی اب ثانوی حیثیت اختیار کر چکا ہے۔ ایک طرف سوچنے والے مسیحی یہ مان چکے ہیں کہ بائبل کے بہت سے واقعات، جو قدرتی سائنس کے خلاف نظر آتے ہیں، وہ مسیحی ایمان کے بنیادی حصے نہیں اور دوسری طرف سائنس کے دائرۂ کار اور اُس کی محدودیت کو بھی زیادہ اچھی طرح سمجھ لیا گیا ہے۔ پچھلے پچاس برس کی بحثوں کا ایک قیمتی نتیجہ یہ نکلا ہے کہ سائنس کی حیثیت جزوی (partial) اور عارضی (provisional) ہے۔ سائنس کا طریقۂ کار "تجرید" (abstraction) ہے۔ وہ کائنات کے ایک پہلو سے معاملہ کرتی ہے اور اُسے خاص زاویے سے سمجھنے کی کوشش کرتی ہے۔ اگرچہ سائنس کی تحقیق قیمتی ہے، مگر اِسے کبھی بھی کائنات کی مکمل تصویر کے طور پر نہیں لینا چاہئے۔

اِن بکھرے ہوئے حصوں کو جمع کر کے کُل (whole) کے معنی و مقصد کو سمجھنے کا کام فلسفہ (philosophy) کے ذمہ ہے، جو ایک عرصۂ غفلت کے بعد دوبارہ اعلیٰ ترین علم کے طور پر سامنے آ رہا ہے۔ فلسفہ وہ علم ہے، جو وجود کے مختلف پہلوؤں پر حاصل ہونے والی بصیرتوں کو یکجا کر کے حقیقت (Reality) کا ایک ہمہ گیر تصوّر (synthetic apprehension) پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ اگر فلسفے کی یہ نوعیت اور مقصد ہے تو لازم ہے کہ مذہب اور فلسفہ کے درمیان ٹکراؤ سائنس یا تاریخ کے مقابلے میں کہیں زیادہ بنیادی ہو۔ عام فہم انسان بھی ایسا ہی سمجھتا ہے۔ اُسے صاف نظر آتا ہے کہ اُس کا مذہب کائنات اور اِس میں اپنے مقام کے بارے میں کچھ بنیادی عقائد رکھتا ہے۔ اگر یہ عقائد غلط ثابت ہو جائیں تو وہ اپنا مذہب نہ رکھ سکتا ہے اور نہ ہی اُسے رکھنا چاہئے۔ یہ لیکچر اِسی بات کو واضح کرنے کے لئے ہے کہ عام انسان کا یہ احساس بالکل درست ہے۔ ہر مذہب میں ایک "آفاقی نقطۂ نظر" (worldview) ہوتا ہے۔ چونکہ مسیحیت بھی ایک مذہب، بلکہ مخصوص مذہب ہے، اِس لئے اِس کا بھی ایک واضح فلسفیانہ نقطۂ نظر ہے۔

تاریخی یا سائنسی تنقید میں ہم بہت سے سوالات کو غیر فیصلہ کن حالت میں چھوڑ سکتے ہیں۔ لیکن جب فلسفے کے نتائج یقین کے ساتھ مسیحیت کے بنیادی نظریے کی مخالفت کریں، تو پھر ہمیں اپنے قلعے کے مرکز (central citadel) کا دفاع کرنا پڑے گا۔ ہمیں کوئی نہ کوئی جواب دینا ہو گا، ورنہ ہمارا وجود ختم ہو جائے گا۔ کلیسیا (Church) کی تاریخ بھی اِسی عام فہم رائے کو مضبوط کرتی ہے۔ مذہبی جماعت کبھی دنیاوی فکر میں رائج فلسفیانہ تصوّرات سے لاتعلق نہیں رہی۔ بلکہ ہمیشہ کسی نہ کسی صورت میں اُن سے مصالحت کی کوشش کرتی رہی ہے۔

اِس دعوے کو آگے بڑھانے اور زیادہ واضح کرنے سے پہلے ہمیں جدید الٰہیات میں بعض اہم رجحانات پر غور کرنا چاہئے۔ یہ رجحانات یا تو تاریخ اور مشاہدے سے ظاہر ہونے والے فلسفہ اور مذہب کے قریبی تعلق کا انکار کرتے ہیں یا کم از کم اُسے کم اہمیت دیتے ہیں۔ یہ سب رجحانات کسی نہ کسی صورت میں یہ مفروضہ رکھتے ہیں کہ مذہبی تجربہ ہی مذہبی ایمان کی اصل اور شاید واحد بنیاد ہے۔ بعض اوقات ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ اِس نتیجے تک پہنچتے ہیں کہ ایمان کو کسی اَور سہارے یا دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔

شلائرماخر (Schleiermacher) کا یہ جملہ: "Christliche Glaubenssätze sind Auffassungen der christlichen frommen Gemüthszustände in der Rede dargestellt". (یعنی "مسیحی عقائد دراصل مسیحی مذہبی کیفیاتِ قلب کی تعبیرات ہیں، جو کلام میں بیان کی گئی ہیں"، اُن تصوّرات کی نمائندگی کرتا ہے، جن سے یہ نظریات نکلتے ہیں۔ اپنی نہایت دلچسپ کتاب "Belief and Practice" میں وِل سپینس (Will Spens) بظاہر اِسی طریقے سے یہ بحث کرتا ہے کہ عقائد کو درست ثابت کیا جاسکتا ہے (مذہبی تجربے کے حوالے سے)۔

مذہبی تجربے پر جس اعتماد کے ساتھ بھروسا کیا جاتا ہے، وہ ہمیں مجبور کرتا ہے کہ ہم تحقیق کریں کہ آیا یہ اعتماد کہاں تک درست ہے اور یہ دیکھیں کہ حقیقتاً مذہبی شعور کی کتنی اہمیت ہے۔ اگرچہ مذہبی تجربے پر انحصار بعض اوقات محض ایک نعرہ معلوم ہوتا ہے، لیکن حقیقتاً یہ صرف تہی دامنی کو چھپانے کی ایک صورت ہے۔ وہ محرکات قابلِ احترام ہیں، جو انسان کو مذہبی تجربے کے لئے غیر متزلزل اختیار کا دعویٰ کرنے پر آمادہ کرتے ہیں۔ مذہبی زندگی کی اپنی ایک مستقل قدر ہے۔ اُسے کسی مقبول فلسفیانہ نظام کے "پروکرسٹی بستر" (Procrustean bed) میں زبردستی نہیں جکڑنا چاہیئے۔

انسان کا اخلاقی اور روحانی تجربہ کسی بھی معقول فلسفے میں مرکزی مقام رکھتا ہے اور یہ بات بھی اہم ہے کہ روحانی قدریں فلسفے کے بنیادی ماخذوں میں شمار ہوں۔ لیکن ہم اِن باتوں کو تسلیم کرنے کے بعد بھی اِس دعوے سے بہت دور ہیں کہ تنقید کے بغیر تجربے کو عقیدے کے معاملات میں آخری عدالت سمجھا جائے۔ ذرا سا غور کرنے کے بعد ظاہر ہو جاتا ہے کہ ایسے دعوے کو تسلیم کرنا ممکن نہیں۔

کوئی وجہ نہیں کہ مذہبی تجربے کو دوسرے تمام تجربات سے مختلف طور پر دیکھا جائے۔ مذہبی تجربے کے لئے یہ دعویٰ منصفانہ ہے کہ اُسے خارجی دنیا کے تجربے کے ساتھ شمار کیا جائے اور اُسے بھی ایک "عطا" (the given) سمجھا جائے، جس پر عقل کو کام کرنا ہے تاکہ اُس کے حقیقی معنی کھل سکیں۔ کیونکہ یہ ایک ایسا موضوع ہے، جس پر عقل کا عمل ضروری ہے۔ کسی بھی تجربے کو ظاہری شکل میں قبول کرنا خطرناک ہے۔ ممکنہ امتحان کا کوئی بھی دائرہ ناقابلِ خطا تجربے سے خالی نہیں۔ دنیا سے متعلق ہماری معلومات ہمیشہ تنقید اور چھانٹ کے بعد حاصل شُدہ تجربے پر قائم ہیں۔ لہٰذا جو تمام مسائل کے حل کے لئے مذہبی تجربے کو ماننے پر زور دیتے ہیں، اُن سے سوال کیا جانا چاہیئے کہ اِسے ایسی خطاناپذیری کیوں دی جائے، جو باقی تمام تجربات میں نہیں؟ یقین سے کہا جاسکتا ہے کہ اِس سوال کے جواب میں ایسی کوئی وجہ سامنے نہیں آئے گی۔

دوسرا یہ کہ مذہبی تجربہ اپنے آپ میں ہم آہنگ نہیں۔ اگرچہ اِس میں ایک باطنی ربط ہو سکتا ہے، جسے عقل دریافت کرسکتی ہے، مگر اِس کا پہلا تاثر اختلاف کا ہے۔ یہ مختلف آوازوں میں ہو سکتا ہے اور تنقید و تعبیر کا تقاضا کرتا ہے۔ مذہبی تجربے سے زیادہ کوئی اَور چیز ایسی نہیں، جو یہ تقاضا کرے کہ اُسے سمجھا جائے۔ جو مصنفین اِس مؤقف کو اپناتے ہیں، عام طور پر مذہبی زندگی کی کسی خاص قسم کو معیار کے طور پر سامنے رکھتے ہیں۔ لیکن یہ واضح ہے کہ متعدد میں سے کسی ایک قسم کا انتخاب صرف

ایک ایسے معیار کی مدد سے کیا جا سکتا ہے، جو خود مذہبی تجربہ نہ ہو۔ انتخاب کا مطلب تنقید ہے۔ مثلاً مسیحی لوگ پرہیز گاری کو مذہب کی اعلیٰ مثال مانتے ہیں۔ اُن کے پاس اپنے اِس انتخاب کے لئے کوئی عقلی دفاع بھی ہوگا۔ اگر ایسا کوئی دفاع پیش نہیں کیا جا سکتا، جو حقیقت کی فطرت کے بارے میں کسی نظریے کو، خواہ کھلے طور پر یا چھپے طور پر شامل نہ کرے تو کوئی معیار موجود نہیں سمجھا جائے گا۔

تیسرا یہ کہ یہ بات تاریخی حقیقت کے خلاف ہے کہ مذہبی تجربے کو انسانی روح کی ایسی حرکت سمجھا جائے، جو دیگر ذہنی سرگرمیوں سے آزاد ہو اور فلسفیانہ تنقید اور غور و فکر کے اثرات سے پاک ہو۔ یہ بات قوموں کے لحاظ سے بھی سچ ہے اور افراد کے اعتبار سے بھی۔ حقیقت یہ ہے کہ مذہبی شعور کی ترقی میں ایک اہم عنصر نظریاتی غور و فکر کا رہا ہے۔ اگرچہ تنقیدی عقل نے بعض اوقات مذہبی جوش کو کم کیا ہے اور پُر عزم ایمان کو "خیال کی زردی"(the pale cast of thought) سے بیمار کر دیا ہے۔ لیکن اِس نے ایک پاک کرنے والی آگ کا کردار بھی ادا کیا ہے، جو خدا کے ناپسندیدہ تصوّرات کو جلا کر ختم کر دیتی ہے۔ اِس طرح مذہبی شعور کی ایک نئی اور اعلیٰ نمود کے لئے راہ ہموار ہوتی ہے۔

چوتھا یہ کہ مجھے حیرت ہے کہ جو لوگ مذہبی تجربے کو بغیر تنقید قبول کرنے کے حامی ہیں، کیا اُنہوں نے کبھی "خود شناسی"(introspection) کے ذریعے یہ جاننے کی زحمت کی ہے کہ مذہبی تجربہ حقیقتاً کیا ہے؟ یہ واقعات کے سلسلے کی ایک مکمل غلط تعبیر ہے کہ یہ سمجھا جائے کہ پہلے تجربہ آتا ہے اور بعد میں خدا اور دنیا کے بارے میں عقیدہ جنم لیتا ہے۔ اِس کے برعکس خدا اور اُس کے تعلقِ روح و نفس، نجات اور زندگی کے مقصد کے بارے میں خیالات سب سے پہلے سماجی ماحول اور اتھارٹی سے قبول کیے جاتے ہیں۔ تجربہ اِنہی خیالات کے گرد نشو و نما پاتا ہے۔ مذہبی زندگی کی قوت اِس درجے پر منحصر ہے کہ یہ خیالات کس حد تک جذبات اور ارادے کے زندہ مراکز بن جاتے ہیں، اور مذہب میں ترقی عقل کے اِنہی تصوّرات پر کام سے گہرا تعلق رکھتی ہے، جس کے ذریعے عقل اُنہیں خودی کے مجموعی تجربے اور اُس کی بڑھتی ہوئی اخلاقی و فکری بصیرت کی روشنی میں گہرا اور پاکیزہ کرتی ہے۔ ابتدا ہی سے مذہبی تجربہ کائنات کے بارے میں بعض تصدیقی تصوّرات کے ساتھ ناقابلِ علیٰحدگی طور پر جڑا ہوا ہے، اور یہ تصورات لازماً فلسفیانہ تنقید اور تعبیر کے لائق ہیں۔

یہ عمومی غور و فکر ہمیں اِس بات میں شک کرنے پر مجبور کرتا ہے کہ کوئی بھی ایسا الٰہیاتی نظام (theological system) ممکن ہو سکتا ہے، جو مذہب اور فلسفہ کے درمیان ایک واضح لکیر کھینچنے کا دعویٰ کرے۔ لیکن تین مکاتبِ فکر ایسے ہیں، جو اپنے اثر و رسوخ اور اپنے پیروکاروں کی شہرت کی بنا پر خاص توجہ کے مستحق ہیں۔ یہ ہیں: رشلّیت (Ritschlianism)، تصوّف(Mysticism)، اور جدیدیت(Modernism)۔ یہ تینوں اپنے اپنے انداز اور درجے میں مذہب کو فلسفے سے آزاد کرانے کا اعلان کرتے ہیں۔

البریخت رِشل (Albrecht Ritschl) کی فکر نے جرمنی اور انگلستان کی پروٹسٹنٹ الہٰیات پر گہرا اثر ڈالا ہے۔ بلا شبہ وہ انیسویں صدی کو تشکیل دینے والے بڑے اذہان میں سے ایک ہے۔ لیکن باوجود اِس کے کہ اُس کی تعلیم کی کئی بہترین تشریحات پیش کی گئی ہیں، اُس کے نظام کے مرکزی خیال کو پوری طرح سمجھنا آسان نہیں۔ یہ ماننا پڑے گا کہ وہ اکثر اپنے ہی ساتھ تضاد میں مبتلا نظر آتا ہے، اور یہ بات بھی مسئلہ کو مشکل بناتی ہے کہ اُس کے زیادہ تر مخصوص نظریات اُس کے کسی نہ کسی شاگرد نے چھوڑ دیئے۔ تاہم اتنا ضرور واضح ہے کہ رِشل نے الہٰیات اور مابعد الطبیعیات (metaphysics) کے درمیان مکمل جدائی کا مطالبہ کیا، اور الہٰیات کے لیے آزادانہ ارتقاء کا حق تسلیم کیا ہے۔

یہ دعویٰ جزوی طور پر تاریخی بنیادوں پر ہے۔ بطورِ مؤرخ وہ دیکھتا ہے کہ انجیل کی پاکیزگی کو یونانی فلسفے سے اخذ کردہ تصورات نے آلودہ کر دیا۔ اُس کے سب سے بڑے شاگرد اڈولف ہارنک (Adolf Harnack) نے اپنی کتاب "تاریخِ عقائد" (History of Dogma) میں اِس خیال کو تفصیل سے بیان کیا ہے۔ لیکن تاریخی دلائل وہ اصل بنیاد نہیں ہیں، جن پر رِشل نے الہٰیات کی آزادی کا اعلان کیا۔ اصل بنیاد اُس کا یہ مخصوص تصوّر ہے کہ مذہب اور نظریاتی فکر (speculative thought) کی نوعیت اور دائرۂ کار الگ الگ ہیں۔

یونانی آبائے کلیسیاء اور مدرِسی اِلہٰیات (scholastic theology) کے بارے میں وہ کہتا ہے؛ "الہٰیات کے مواد کو عقل سے دیئے گئے اور وحی سے دیئے گئے اقوال میں تقسیم کرنا ایک ایسا طریقہ ہے، جس کی اب کوئی حیثیت باقی نہیں رہی۔ اِس کے برخلاف ایک نیا اصول آہستہ آہستہ غالب آ گیا ہے کہ مذہب اور نظریاتی علم روح کے الگ الگ افعال ہیں، جو جب ایک ہی موضوع سے بحث کرتے ہیں تو بالکل جدا رہتے ہیں اور بالکل بھی آپس میں نہیں ملتے"۔

یہ کوئی وقتی یا اتفاقی بات نہیں بلکہ ایک پختہ یقین ہے۔ رِشل اِس حد تک بھی جانے کے لیے تیار ہے کہ خدا کے وجود کا سوال عقلی تحقیق کے دائرے سے باہر ہے، اور صرف مذہبی شعور سے تعلق رکھتا ہے، جو روح کی ایک جدا اور منفرد سرگرمی ہے: "مذہبی اِدراک کے لیے خدا کا وجود ایک طے شدہ امر ہے۔ کیونکہ خدا کی سرگرمی ہمارے لئے اُس وقت یقین کی بات بن جاتی ہے، جب ہم دنیا کے ساتھ مذہبی رویہ اختیار کرتے ہیں"۔

یہ سب کچھ بظاہر بہت صاف لگتا ہے، خواہ ہم اِس کی صداقت پر اعتراض ہی کیوں نہ کریں۔ لیکن رِشل کے نظام پر غور کرتے وقت اُس کا فلسفے کی حدود کے بارے میں خاص تصور ذہن میں رکھنا چاہیے۔ اُس کی رائے میں (جیسا کہ برٹرینڈ رسل (Bertrand Russell) کی بھی رائے ہے)، فلسفے نے جب بھی حقیقتِ مطلق (Absolute Reality) کا ایک جامع تصور قائم کرنے کی کوشش کی تو اپنی اصل ذمہ داری سے انحراف کیا ہے۔ کائنات کی تشریح کرنا اور ایک آفاقی نقطۂ نظر (world-view) حاصل کرنا، فلسفے کا کام نہیں۔ بلکہ مذہب کے دائرے سے تعلق رکھتا ہے۔

وہ کہتا ہے: "مذہب اور فلسفے کا اختلاط اور تصادم ہمیشہ اِس بات سے پیدا ہوتا ہے کہ فلسفہ اپنے طور پر ایک متحدہ نظریۂ کائنات پیش کرنے کا دعویٰ کرتا ہے۔ یہ دراصل ایک مذہبی رجحان ہے، جسے فلسفیوں کو اپنے علمی طریقۂ کار سے الگ پہچاننا چاہیے۔ کیونکہ تمام فلسفیانہ نظاموں میں وجود کے ایک اعلیٰ ترین قانون کا اثبات، جس سے وہ ساری کائنات کو اخذ کرنے کی کوشش کرتے ہیں، دراصل خالص فلسفیانہ طریقۂ کار سے انحراف ہے۔ یہ اپنے آپ کو اُتنا ہی تخیّلاتی دکھاتا ہے، جتنا خدا اور دنیا مذہبی فکر کے لیے ایک وجدانی شے ہیں"۔

ایسے اقتباسات سے ظاہر ہوتا ہے کہ رِشل نے جو خلیج مذہب اور فلسفے کے درمیان قائم کی ہے، وہ مصنوعی ہے اور فلسفے کی ایک نہایت مشکوک تعریف پر مبنی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کائنات کی مجموعی تشریح ہی فلسفے کا بنیادی کام ہے، اور اگر یہ بات درست ہے تو ہم کہہ سکتے ہیں کہ رِشل اپنی مخصوص اصطلاحات کے باوجود دراصل مذہب اور فلسفے کے باہمی تعلق کو ہی ثابت کر رہا ہے۔

یہ بات شک سے بالاتر ہے کہ رِشل کا عقلی الہٰیات پر حملہ "ہیگلی نظامِ فکر" (Hegelian Philosophy) کے مبالغہ آمیز احترام کے خلاف احتجاج تھا۔ اُس کا یہ نعرہ کہ "مطلق" (Absolute) ایک بُت ہے"، ہمیں اُس وقت زیادہ قابلِ ہمدردی لگتا ہے، جب ہم یاد کریں کہ اکثر "مطلق" کو زندہ خدا کے بجائے ایک سرد و خشک تصور کے طور پر پیش کیا گیا۔ لیکن رِشل کا احتجاج دوسری انتہا کی مبالغہ آرائی تھی، اور اِس کے اثرات اُس کی ساری الہٰیات میں نظر آتے ہیں۔

جب وہ مسیحیت کے بنیادی دعووں کے لیے عقلی توجیہ فراہم کرنے کی امید چھوڑ بیٹھتا ہے تو پھر وہ وحی و مکاشفہ (revelation) کے تصوّر پر انحصار کرتا ہے۔ لیکن یہاں بھی وہ فلسفے سے اپنی حقارت کا خمیازہ بھگتتا ہے۔ کیونکہ وہ کبھی واضح طور پر بیان نہیں کر سکا کہ مکاشفہ یا وحی کا ماخذ کیا ہے اور ایماندار اِس کو کس طرح پہچان سکتا ہے۔ اُس کے بار بار کے اشارے کہ اخلاقی شعور مذہبی بصیرت کا آلہ ہے، ایک قابلِ قدر سوچ کی طرف اشارہ کرتے ہیں، جسے بعد کے شاگردوں نے "نَو کانٹیّت" (Neo-Kantian) فلسفے کے مطابق آگے بڑھایا۔ لیکن یہ بالکل ظاہر ہے کہ عقلِ عملی (practical reason) کی برتری قائم رکھنا دراصل ایک پورا فلسفیانہ نظام تجویز کرنا ہے، اور کائنات کی ایسی ہی ایک تصویر پیش کرنا ہے، جیسے یہ دعویٰ کہ صرف حِسی ادراک ہی حقیقی علم کا ماخذ ہے۔

لہٰذا ہمیں نتیجہ اخذ کرنا پڑتا ہے کہ رِشل کی الہٰیات کو فلسفے سے الگ کرنے کی کوشش ناکام ہو جاتی ہے۔ یہ دونوں علوم کی نوعیت کے بارے میں غلط فہمی پر مبنی ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ خود رِشلی الہٰیات کا ارتقاء ہی اِن کے قریبی تعلق کو ظاہر کرتا ہے۔ رِشلّیت نے مسیحی فکر کی یہ خدمت ضرور کی ہے کہ اُس نے دکھایا کہ مسیحیت اور ایسی تنگ نظری پر مبنی عقلیت پسند فلسفے کے درمیان کوئی پائیدار اتحاد ممکن نہیں، جو اخلاقی شعور کی اہمیت کو نظر انداز کرے۔

اگرچہ رِشل کے پیروکار تصوّف (Mysticism) سے ایک مستقل مخالفت رکھتے ہیں۔ لیکن جس موضوع پر ہم اِس وقت بات کر رہے ہیں، اُس کے حوالے سے دونوں نقطہ ہائے نظر میں ایک حقیقی مشابہت موجود ہے۔ جس طرح رِشل نے مذہبی فیصلوں کو عقلِ قیاسی (speculative intellect) کے دائرے سے نکال کر مذہبی شعور کے دائرے میں منتقل کرنے کی کوشش کی، اُسی طرح بعض صوفیانہ تحریروں کے مصنفین نے بڑے صوفیوں کے تجربات میں یہ بنیاد پائی کہ مذہبی عقائد کسی غیر عقلی یا فوق العقلی (super-rational) ماخذ سے اخذ ہوتے ہیں۔ مذہبی زندگی کے اِس پہلو کو، جسے براہِ راست (immediacy) کہا جا سکتا ہے اور جو اِس قسم کے روحانی تجربے کے بڑے نمائندوں میں نظر آتا ہے، بہت سوں نے ایک نئے تصوّرِ مکاشفہ کی بنیاد بنانے کے لیے استعمال کیا۔

ڈاکٹر آئنج (Dr. Inge) یا بیرن وان ہیوگل (Baron von Hügel) پر یہ الزام لگانا بے وقوفی ہوگی کہ وہ مذہب میں عقلی عنصر کا انکار کرتے ہیں۔ لیکن دوسرے کئی مصنفین جو اِنہی مطالعات میں مشغول ہیں، اِتنے محتاط نہیں رہے۔ مثلاً ایولن انڈرہِل (Evelyn Underhill) کی کتاب "Mystic Way" میں یہ تجویز ملتی ہے کہ مذہبی عقائد اُن براہِ راست تجربات کے علامتی اظہار ہیں، جو اُن افراد کو حاصل ہوتے ہیں، جو الوہیّت کو سمجھنے کی کسی خاص وجدانی قوت سے نوازے گئے ہیں۔ مزید یہ بھی کہا گیا ہے کہ ہمیں اُن مذہبی نابغہ ہستیوں کے اقوال کو بلا سوال و جواب قبول کرنا چاہیے۔ کیونکہ اُن کے پاس ایک ایسا مشاہدہ ہے، جو ہمارے پاس نہیں۔ لیکن کسی بھی قسم کے تجربے پر اندھا اعتماد کرنے کے خلاف جو اعتراضات ہیں، وہ یہاں بھی یکساں لاگو ہوتے ہیں۔ اصولی طور پر ایسے اعتراضات "مذہبی نابغہ" کے تجربے پر بھی اُسی طرح لاگو ہوں گے، جیسے کسی عام انسان کے تجربے پر۔

تاہم ایک سنجیدہ مسئلہ اِس حقیقت سے پیدا ہوتا ہے کہ مذہبی تاریخ کی تخلیقی شخصیات اکثر اُس ذہنی مزاج سے بہت دور رہی ہیں، جسے ہم فلسفیانہ کہیں گے۔ اُن کی بصیرت عقلی غور و فکر کے نتیجے میں ظاہر ہونے کی بجائے ایک زیادہ براہِ راست طریقے سے حاصل ہوئی۔ شاید یہ بے ادبی کی بات معلوم ہو کہ ہم یسوع کو ایک "عظیم فلسفی" قرار دیں۔ کیونکہ ہم عموماً ایک موازنہ کرتے ہیں کہ ایک طرف وہ الہام یافتہ معلّم ہے، جو اختیار کے ساتھ بولتا ہے اور دوسری طرف سقراط ہے، جو نہ تھکنے والے سوالات پوچھتا ہے۔ یہ موازنہ اپنی جگہ درست ہے۔ لیکن ہم یہ بھی دیکھتے ہیں کہ کوئی بھی روایتی علم المسیح (orthodox Christology) یہ مانے بغیر نہیں رہ سکتا کہ یسوع اُس حقیقت کا حامل تھا، جس تک تمام فلسفے پہنچنے کی کوشش کرتے ہیں۔ کیونکہ اگر اُس کے پاس کائنات کی فطرت اور مقصد کا کافی علم نہ ہوتا، تو اُس کی یہ تعلیم کہ "انسان کا حقیقت (Reality) میں کیا مقام ہے، اور اُس سے پیدا ہونے والی ذمہ داریاں اور امیدیں کیا ہیں"، کسی حتمی حیثیت کی حامل نہ ہو سکتی تھیں۔

لیکن یہ حقیقت اپنی جگہ ہے۔ جتنا ہم جانتے ہیں، اُس کے مطابق یسوع نے خدا اور انسان کی فطرت کے بارے میں اپنے نتائج کسی استدلالی غور و فکر کے ذریعے حاصل نہیں کیے۔ اُس کی تعلیمات میں نہ تو وہ دلائل ہیں، جو مناظرہ کرنے والے استعمال کرتے ہیں، اور نہ ہی اُس میں زیادہ تر ایسا کچھ ہے، جسے ہم عام معنوں میں "استدلال"(reasoning) کہہ سکتے ہیں۔

تاہم یہ کہنا کہ انجیل میں کوئی فلسفیانہ عنصر موجود نہیں، ایک سنگین غلطی ہو گی۔ اسپنوزا(Spinoza) نے ایک مشہور اقتباس میں علم کے مختلف درجات کے درمیان وہ فرق بیان کیا ہے، جو اُتنا ہی پرانا ہے، جتنا افلاطون اور جسے بوسانکے (Bosanquet) نے بھی قبول کیا ہے۔ علم کی سب سے نچلی قسم محض رائے ہے، جو اتھارٹی یا کسی غیر تنقیدی ماخذ سے قبول کر لی جاتی ہے۔ اِس سے بلند وہ علم ہے، جو استدلال سے پیدا ہوتا ہے۔ یعنی خود واضح یا عمومی طور پر مانے جانے والے مقدمات سے درست نتائج اخذ کرنے کا عمل۔ علم کی سب سے کامل قسم "scientia intuitive" ہے، یعنی حقیقت کو بطورِ حقیقت براہِ راست جان لینا۔ ایسی بصیرت جو نتیجے اور اُس کے اسباب دونوں کو ایک ہی لمحے میں پا لیتی ہے۔ یہ تیسری قسم وہ مثالی علم ہے، جس تک تمام دوسری قسمیں مسلسل پہنچنے کی کوشش کرتی ہیں۔

لہٰذا ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اگر کبھی تاریخ میں کائنات اور انسانی زندگی کے مفہوم کی ایک مکمل اور کافی بصیرت سامنے آئے، تو وہ وجدانی(intuitive) نوعیت کی ہو گی۔ اُس میں وہی خصوصیات ظاہر ہوں گی، جو ہمیں یسوع کی تعلیم میں نظر آتی ہیں۔ لیکن اِس کا مطلب یہ نہیں کہ اُس کی تعلیم کا موّاد اُس سچائی کی قسم سے مختلف ہے، جس کی تلاش فلسفہ کرتا ہے۔ نہ ہی یہ بات ظاہر کرتی ہے کہ ہم اُسے چھوڑ دیں یا اُسے غیر عقلی یا فوق العقل تجربے کی بنیاد پر عقل کے دائرے سے باہر سمجھیں۔ بلکہ اِس کے برعکس ہماری سب سے بڑی حکمت یہ ہو گی کہ ہم اُس بنیاد کو واضح کریں، جس پر یہ تعلیم قائم ہے۔ اُسے اپنے سارے علم اور تجربے کے ساتھ جوڑیں۔ کیونکہ صرف اِسی طرح ہم اپنے اندر اور دوسروں میں یہ یقین پختہ کر سکتے ہیں کہ یسوع ہی دنیا اور خدا کی سچائی ہے۔

چند کلمات اُس دلچسپ اور اُمید افزا تحریک کے بارے میں ضروری ہیں، جسے "جدیدیت"(Modernism) کہا جاتا ہے۔ یہ کلمات ناگزیر طور پر ناکافی اور غیر فیصلہ کن ہوں گے۔ کیونکہ جدیدیت کے مصنفین کے نظریات کی مکمل وضاحت کے لئے ضروری ہے کہ پہلے اُن مصنفین کی اہمیت کا درست اندازہ لگایا جائے۔ پھر اُن کے بنیادی تصورات کو اُن تفصیلات سے الگ کیا جائے، جو مخصوص مسائل پر اُن کے اطلاق سے متعلق ہیں۔ تاہم ایک مشترک محرّک تمام قائدینِ جدیدیت کو متاثر کرتا ہے۔ وہ یہ کہ رومن کیتھولک چرچ کی سرکاری "جامد الٰہیات"(dogmatic theology) کی تنگ نظری کافی نہیں۔ اِس کی جگہ ایک ایسا نظریہ لانا چاہئے، جو جدید ذہنی عادات کے زیادہ مطابق ہو۔

میرے خیال میں یہ ماننا پڑے گا کہ یہ ضروری احتجاج اکثر ایسی زبان استعمال کرنے کا باعث بنا ہے، جو دوسری انتہا کو چھو لیتا ہے۔ یوں یہ گمان پیدا ہو سکتا ہے کہ جدیدیت مذہبی سوالات میں ہر قسم کے عقلی طریقے کی مخالفت کرتی ہے۔ چنانچہ

ہمیں یقین دلایا جاتا ہے کہ "ایمان میں عقلی عنصر موجود ہے۔ لیکن یہ عنصر کسی زیادہ گہرے اور زیادہ حیاتیاتی عملِ ایمان سے مشتق ہے"۔ یہ مختصر جملہ جدیدیت کے عام اندازِ بیان کی نمائندگی کرتا ہے۔

شاید اِس قسم کا کلام محض اِس بات پر زور دینے کا ایک طریقہ ہے کہ بعض مذاہب میں عقلی عنصر براہِ راست ظاہر نہیں ہوتا۔ بلکہ پوشیدہ طور پر (implicitly) موجود ہوتا ہے۔ اِس پر ہمیں اعتراض نہیں۔ لیکن جب ہم جدیدیت کے بیان "ارتقاءِ عقیدہ" (development of dogma) کو دیکھتے ہیں تو ہمیں یہ یقین کرنے کی پوری وجہ ملتی ہے کہ ایک بار پھر یہ نظریہ پیش کیا جارہاہے کہ مذہبی دعوے غیر تحقیقی تجربے (uncriticised experience) پر مبنی ہو سکتے ہیں۔

لوئیزی (Loisy) اور ٹیرل (Tyrrell) کی تصانیف زیادہ تر اِس بات پر زور دیتی ہیں کہ مسیحیت کی تاریخ کو انجیل کے مفہوم کا لازمی حصہ سمجھا جانا چاہئے۔ چرچ کے کردار کو مسیحیت کی تشکیل میں درست مقام دینا چاہئے۔ لیکن اگر اِس اصول کو اِتنا آگے بڑھایا جائے کہ عقیدہ صرف مسیحی جماعت کے اجتماعی تجربے پر مبنی ہو، تو ہم ایک نہایت خطرناک راستے پر چل نکلتے ہیں۔ کیونکہ پھر کوئی ذریعہ باقی نہیں رہتا، جس سے قیمتی اور حقیقی تجربے کو اجتماعی وہم یا اجتماعی خرافات سے ممتاز کیا جاسکے۔

نیومین (Newman) نے صحیح تر حالاتِ ارتقاءِ عقیدہ کی وضاحت اُس وقت کی، جب اُس نے صحیح اور غلط ارتقاء کے درمیان امتیاز کے اصول وضع کرنے کی کوشش کی۔ چرچ کے نامیاتی ارتقاء پر کتنا ہی فصاحت سے کلام کیا جائے، تو بھی اِس ضرورت سے ہمیں نہیں بچایا جاسکتا۔ میں یہ نہیں کہنا چاہتا کہ مسیحی تاریخ میں مسیحی حقائق کا جائز ارتقاء نہیں ہوا۔ لیکن میرا کہنا یہ ہے کہ جہاں یہ ارتقاء ایک اضافہ ہے (نہ کہ بگاڑ)، وہاں یہ ایک جدلیاتی عمل (dialectical process) ہوتا ہے، جس کے ذریعے بنیادی مسیحی تصورات کے لوازمات زیادہ واضح اور اُن کے اطلاقات زیادہ ہمہ گیر ہو جاتے ہیں۔

لیکن اِس موضوع پر زیادہ بحث کرنا غیر ضروری ہے۔ کیونکہ ظاہر ہے کہ جدیدیت اپنے ہی مقدمات کو قبول کر لینے کے بعد بھی فلسفے سے کٹ نہیں سکتی۔ یہ بھی ایک نظریۂ کائنات پر مبنی ہے۔ یہ فرض کرتی ہے کہ مسیحی کلیسیاء کا مذہبی تجربہ ایک قابلِ اعتماد سند ہے، اور اپنے آغاز ہی سے یہ امکان ردّ کر دیتی ہے کہ سارا تجربہ دھوکے کا نتیجہ ہو۔ اب اگر یہ مفروضہ سراسر من مانے انتخاب (arbitrary choice) پر مبنی نہیں ہے تو اِسے عقلی دفاع کی ضرورت ہے۔ ایسا دفاع سوچے بغیر ممکن نہیں، جو بالآخر "حقیقت" (Reality) کے عمومی ڈھانچے کے کسی نہ کسی تصور کو شامل نہ کرے۔

یہ مشاہدات کسی مناظرانہ مقصد سے بیان نہیں کئے گئے۔ غالباً کوئی بھی جدیدیت پسند اِن سے اختلاف نہیں کرے گا۔ لیکن اُن طرزہائے اظہار کی طرف توجہ دلانا مفید ہے، جو کم از کم غلط فہمی پیدا کرنے والے ہیں۔ تاکہ جدیدیت کے حملے جامد عقیدت پسندانہ عقلیت (dogmatic rationalism) پر ہوں، نہ کہ عقل پر ہی ہوں۔

اب ہمیں اپنی گفتگو کے نتائج کا خلاصہ پیش کرنا چاہئے، جو زیادہ تر منفی ہیں۔ عام فہم رائے سے آغاز کرتے ہوئے کہ فلسفیانہ جستجو کے نتائج مذہبی ایمان کے لئے غیر متعلق نہیں ہو سکتے، اور یہ کہ مذہب اور فلسفے کے درمیان کسی تضاد سے

اضطراب پیدا ہونا ناگزیر ہے۔ ہم نے اُن نظریات کا جائزہ لیا، جن میں مذہب اور فلسفے کے قریبی تعلق کو ردّ یا کم کیا گیا۔ ہمیں معلوم ہوا کہ الٰہیات کو فلسفے سے آزاد کرنے کی ایک عام وجہ یہ خواہش تھی کہ کوئی ایسی بنیاد مل جائے، جو تنقید سے ماوراء مذہبی یقین فراہم کرے۔ اِس مقصد کے لئے عام طریقہ یہ اختیار کیا گیا کہ مذہبی تجربے کے لئے ناقابلِ سوال سند کا دعویٰ کیا جائے۔ لیکن مذہبی تجربے کے عمومی مطالعے نے ہمیں کوئی ایسی وجہ فراہم نہ کی، جس سے یہ ثابت ہوتا کہ وہ اِس قسم کی سند کا اہل ہے۔

مزید بر آں جب ہم نے چند نظام ہائے فکر کا مختصراً جائزہ لیا، جن میں اِس اصول کو عملی جامہ پہنایا گیا تھا، تو ہم اِس نتیجے پر پہنچے کہ ہر معاملے میں فلسفے سے علیٰحدگی کا یہ دعویٰ فریب تھا۔ رِشلزم (Ritschlianism) حقیقت کی ایک مخصوص تعبیر کو ظاہر کرتا ہے، اور اپنی فلسفے سے دُوری کو صرف فلسفے کے دائرے کی تنگ اور غیر تاریخی تعریف کے ذریعے قائم رکھتا ہے۔ اِسی طرح وہ نظریات بھی ناکام ثابت ہوئے، جنہوں نے ہمیں اِس پر اُبھارا کہ مذہبی ایمان کو "مذہبی نابغے" (religious genius) کے تجربے یا جماعت کے اجتماعی شعور پر بنیاد دیں۔ لیکن ہمارا نتیجہ محض منفی نہیں ہونا چاہئے۔ اُن نظریات نے، جنہیں ہم نے مسترد کیا ہے، ایک اہم حقیقت پر زور دیا ہے۔

اِن نظریات نے ہمارے سامنے کم از کم اخلاقی اور مذہبی شعور کے وجود کو نمایاں کر دیا ہے۔ یہ ہمیں یاد دلا سکتے ہیں (یہ نہیں کہ فلسفہ مذہبی فکر کے لئے غیر متعلق ہے)، بلکہ یہ کہ وہ مابعد الطبیعیات (metaphysics)، جو دنیا کے اخلاقی اور مذہبی پہلوؤں کو نظر انداز کر دے، لاحاصل ہے۔ جب ہم نے اِس نام نہاد "براہِ راست" (immediate) تجربے کی اندھی تقلید پر تنقید کی تو اِس سے یہ نہیں سمجھنا چاہئے کہ ہم نے مذہبی شعور کی قدر یا اِس کی صحت سے متعلق کوئی شک پیدا کیا ہے۔ بلکہ ہم نے یہ امکان محفوظ رکھا ہے کہ اِس کی صحت واضح ہو سکے۔ وہ شخص، جسے زندگی میں مذہبی رویے کی صداقت پر گہرا ایمان ہے، مشکل سے ہی یقین کرے گا کہ اُس کے دعوے انسانی تجربے کے ہر دائرے میں درست ثابت نہیں ہو سکتے۔ وہ اِس خوف میں ایسی جلدی نہیں کرے گا کہ کہیں اُس کا مذہب جھوٹا ثابت نہ ہو جائے۔ کیونکہ اگر وہ اِس خوف کے زیرِ اثر آ جائے تو وہ ایسی پوزیشن اختیار کر لے گا، جہاں سے اُس کا مذہب سچا ثابت ہو ہی نہیں سکتا۔

اب ہمیں اُس مسئلے کی زیادہ براہِ راست تحقیق کرنی چاہئے، جو عمومی طور پر فلسفہ اور مذہب کے تعلق کے بارے میں ہے۔ بلکہ خاص طور پر ایک مسیحی فلسفے کے امکان کے بارے میں ہے۔ ہماری گفتگو شاید زیادہ واضح ہو جائے اگر ہم اُس نقطۂ نظر سے آغاز کریں، جو بالکل اُس کے مخالف ہے، جس پر ہم نے لیکچر کے ابتدائی حصے میں تنقید کی تھی۔ ایسا نقطۂ نظر بیان کرنا کوئی مشکل نہیں۔ اگرچہ کئی علمائے الٰہیات یہ کہتے ہیں کہ مذہب اور فلسفہ ایک دوسرے سے آزاد ہیں۔ لیکن فلاسفہ میں اِس کے برعکس ایک اَور بھی زیادہ وزنی گواہی ملتی ہے کہ دونوں ایک ہی چیز ہیں۔

مذہب کی اِس نوعیت کو حال ہی میں مشہور اطالوی مفکر بینیڈیٹو کروچے (Benedetto Croce) نے ایک چیلنج کی صورت میں بیان کیا ہے۔ ہم اُس کی رائے کو اُس کے استاد ہیگل (Hegel) کے ساتھ موازنہ کر کے بہتر سمجھ سکتے ہیں، جس کا وہ

کئی لحاظ سے پیروکار ہے۔ مشہور ہے کہ ہیگل یہ نہیں سمجھتا تھا کہ اُس کا فلسفہ مسیحیت کے خلاف ہے۔ بلکہ وہ تو یہ سمجھتا تھا کہ اُس نے مسیحی مذہب کی مطلق حیثیت اور اُس کے بنیادی عقائد کی صداقت کو عقلی ثبوت فراہم کیا ہے۔

لیکن ساتھ ہی یہ حقیقت بھی ہے کہ ہیگل کے نزدیک مذہب روح (spirit) کی سب سے اعلیٰ سرگرمی نہیں تھا۔ اُس کے مطابق مذہب کی صداقت فلسفہ میں پائی جاتی ہے، اور ظاہر ہے کہ اِس سے مُراد ہیگل ہی کا فلسفہ تھا۔ اِس لئے کروچے کے اِس قول میں کچھ جواز موجود ہے کہ "یہ ایک ایسا فلسفہ ہے، جو بنیادی طور پر غیر مذہبی ہے۔ کیونکہ یہ مذہب کے ساتھ محض مخالفت یا ہم رُتبہ ہونے پر راضی نہیں۔ بلکہ یہ مذہب کو اپنے اندر جذب کر کے اُس کی جگہ لے لیتا ہے"۔

تاہم ہیگل کی غالباً یہ رائے نہیں تھی کہ مذہب ایک عارضی سرگرمی ہے، جسے فلسفے میں جذب ہو کر ختم ہو جانا چاہیئے۔ بلکہ یہ روح کی ترقی میں ایک "مرحلہ" (moment) ہے۔ یہی وہ مقام ہے، جہاں کروچے اپنے اُستاد سے آگے بڑھ جاتا ہے۔ یا یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ اپنے پیش رَو کے اصولوں کے مکمل نتائج نکالتا ہے۔ کروچے کے نزدیک مذہب محض فلسفے کی ایک ناقص اور گمراہ کن شکل ہے، جو صرف اُس وقت تک موجود رہ سکتی ہے، جب تک انسانی ذہن حقیقت (Reality) کی نظری فہم (apprehension) تک نہیں پہنچ پاتا۔ یہ لازماً جذب اور ختم ہو جانے کے لئے ہے۔ "جب کامل آئے گا تو جو جُزوی ہے، وہ مٹ جائے گا"۔

کروچے یہ مفروضہ اختیار کر کے کہ مذہب اور اسطور (myth) ایک ہی چیز ہیں، یہ دلیل دیتا ہے کہ اسطور دراصل ابتدائی فلسفہ ہے۔ کیونکہ یہ دنیا کی توضیح (explanation) کی ایک کوشش ہے۔ تاہم اسطور لازماً ناقص فلسفہ ہے۔ کیونکہ یہ تصورات (concepts) کے بجائے نمائندہ تصاویری تصورات (representations) کا سہارا لیتا ہے۔ وہ مزید کہتا ہے کہ "چونکہ مذہب اسطور کے عین مطابق ہے، اور چونکہ اسطور فلسفے سے کسی مثبت خصوصیت کے اعتبار سے ممتاز نہیں۔ بلکہ محض جھوٹے فلسفے کے طور پر سچے فلسفے سے، اور خطا کے طور پر اُس صداقت سے جدا ہے، جو اُس کی اصلاح اور اُس کو اپنے اندر شامل کرتی ہے۔ اِس لئے ہمیں یہ ماننا چاہیئے کہ مذہب، جہاں تک وہ صداقت ہے، فلسفے کے عین مطابق ہے۔ یا یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ فلسفہ ہی اصل مذہب ہے۔ قدیم اور جدید تمام فکری تاریخ، جس میں مذاہب ہمیشہ فلسفوں میں تحلیل ہوتے رہے ہیں، اِسی نتیجے تک پہنچتی ہے۔ جب مذہب فلسفے میں تحلیل نہیں ہوتا اور اُس کے ساتھ رہنے یا اُس کی جگہ لینے کی کوشش کرتا ہے، تو وہ اپنے آپ کو حقیقی خطا کے طور پر ظاہر کرتا ہے۔ یعنی یہ عادات، جذبات اور انفرادی خواہشات سے پیدا ہونے والی صداقت کے خلاف ایک من مانا اقدام ہے"۔

اِس بیان میں جو سچائی ہے، اُسے واضح کرنے کے لئے اِس لیکچر کا زیادہ تر حصہ وقف کیا جائے گا۔ لیکن میں یہاں یہ نشاندہی کرنے سے باز نہیں رہ سکتا کہ کروچے کی مذہب کی تشریح حیران کن حد تک "عقلیت پرست" (intellectualist) رجحان رکھتی ہے۔ مذہب کو محض اسطور قرار دینا دراصل ایک نہایت سخت سادہ کاری (drastic simplification) ہے اور

مذہبی شعور کے ساتھ اِس طرح برتاؤ کرنا گویا عبادت یا نجات کے تجربے جیسی کوئی چیز سرے سے موجود ہی نہیں، محض اُس مفروضے سے وفاداری کی فتح ہے، جو حقیقت کے خلاف ہے۔

اگر میں وہ مؤقف، جس کا دفاع کرنا چاہتا ہوں، فوراً ہی بیان کر دوں تو بات زیادہ واضح ہو جائے گی۔ سب سے پہلے تو مجھے یہ بات بالکل ظاہر سی لگتی ہے کہ موجودہ ارتقائی مرحلے میں مذہب اور فلسفہ ایک دوسرے سے مختلف ہیں، اور یہ کہ ایک حقیقی معنی میں فلسفیانہ ذہنی رویّہ مذہبی رویّے سے مختلف ہے۔ مزید یہ کہ جہاں تک نظر آتا ہے، یہ امتیاز ایک غیر معیّن مدت تک قائم رہے گا۔ کیونکہ کوئی ایسا فلسفہ موجود نہیں، جو واقعی یہ دعویٰ ثابت کر سکے کہ اُس میں مذہب کی وہ تمام قدریں شامل ہیں، جو مذہب کے پاس ہیں۔

دوسری طرف مذہب بھی اپنے تصوّرات کو اِتنے واضح اور مربوط انداز میں مرتب کرنے میں کامیاب نہیں ہوا کہ وہ فلسفے کو اپنے اندر جذب کرنے کا مطالبہ کر سکے۔ لیکن مجھے ایسا لگتا ہے کہ کروچے (Croce) کا یہ کہنا درست ہے کہ اِن دونوں کے درمیان کوئی داخلی اور لازمی فرق موجود نہیں۔ جو اختلاف فی الحال پایا جاتا ہے، وہ اِن دونوں سرگرمیوں کی نامکمل نشوونما اور تاریخی اسباب کی وجہ سے ہے۔ جیسے جیسے یہ دونوں اپنے اپنے مثالی کمال کے قریب پہنچیں گے، یہ ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہو جائیں گے۔ اِس لیے اِن کو انسانی روح کی ایک ہی تحریک کے مختلف پہلو سمجھا جانا چاہئے، اور یہ سوال کہ آیا مذہب کو فلسفے میں ضم ہونا چاہئے یا فلسفے کو مذہب میں، کوئی حقیقی اہمیت نہیں رکھتا۔ یہ فیصلہ تو کسی دُور دراز مستقبل کے لغت نویسوں کے سپرد کیا جا سکتا ہے۔

اب اگر ہم کروچے کے استدلال کی طرف پلٹیں تو ہم اِس بات پر متفق ہو سکتے ہیں کہ ہر مذہب صراحتاً یا ضمناً کائنات کے بارے میں ایک تصوّر رکھتا ہے۔ اگرچہ ہم اُس کی اِس رائے سے متفق نہیں ہو سکتے کہ مذہب کو محض اسطورہ (mythology) سے یکسر ایک جیسا قرار دے دیا جائے۔ لیکن اِس میں شک نہیں کہ اسطورہ نچلے درجے کے مذاہب کا لازمی حصہ ہے۔ یہ بھی ناقابلِ انکار ہے کہ جب مذہب اپنے بچپن سے نکل کر غور و فکر کے مرحلے میں داخل ہوتا ہے تو اسطورہ "علمِ کلام" (theology) میں ڈھل جاتا ہے۔ اِس عمومی اصول پر کچھ قابلِ اعتراض دلائل مذہب کی ابتدائی تاریخ سے لائے جا سکتے ہیں۔ بہت سے مصنفین اِس خیال کے حامی ہوں گے کہ اسطورہ ایک بعد کی پیداوار ہے، اور مذہب کی ابتدا قبلِ عقلی (pre-rational) تھی۔ یہ بات ردّ نہیں کی جا سکتی کہ اسطورہ بڑی حد تک اُن اعمال اور پابندیوں کی توجیہ کے طور پر وضع کیا گیا، جو خود اِس وضاحتی اسطورہ سے پہلے سے موجود تھے۔ لیکن اِس سے یہ نتیجہ نہیں نکلتا کہ یہ رسوم اور پابندیاں ابتدا ہی میں بالکل بے وجہ مانی جاتی تھیں۔ ہمارے لئے یہ آسان ہے کہ ہم اُن رسومات اور رواجوں کو، جو ہمیں بالکل غیر عقلی لگتے ہیں، ویسا ہی غیر عقلی سمجھ لیں، جیسا کہ وہ وحشی قبائل کے لئے ہیں، جو اُن پر عمل کرتے ہیں۔ لیکن ایک ایسا عمل، جو بظاہر کسی مضحکہ خیز وجہ سے کیا جائے، غیر عقلی تو ہو سکتا ہے مگر اِس کا مطلب یہ نہیں کہ وہ بالکل ہی بے وجہ کیا جا رہا ہو۔

رسم اُن لوگوں کے لئے، جو اُس میں شریک ہوتے ہیں، ایک گہری معنویت رکھتی ہے اور وہ معنویت اُن عقائد پر مبنی ہوتی ہے، جو وہ دنیا اور اُس کی پوشیدہ قوّتوں کے بارے میں رکھتے ہیں، خواہ اُن کے عقائد کتنے ہی مبہم اور بے ربط کیوں نہ ہوں۔ مزید یہ کہ وہ احساسِ انحصار، جس میں بہت سے لوگ شلائرماخر (Schleiermacher) کی پیروی کرتے ہوئے مذہب کا بیج ڈھونڈتے ہیں، لازماً کسی مافوق الفطرت ہستی یا قوت کے تصور پر مبنی ہوتا ہے، خواہ وہ کتنا ہی دھندلا یا مبہم کیوں نہ ہو۔ اِس طرح ہم اِس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ مذہب اپنی ابتدائی یا ادنیٰ ترین صورتوں میں بھی کائنات کے بارے میں ایک نقطۂ نظر رکھتا ہے۔ یہ وضاحت کی ایک کوشش ہے اور اِس طرح یہ ایک ابتدائی فلسفہ ہے۔

اب تک جو کچھ کہا جا چکا ہے، اُس کے بعد مجھے امید ہے کہ یہ بات دہرانے کی ضرورت نہیں کہ اعلیٰ مذاہب بھی اِسی طرح کائنات کے بارے میں ایک نقطۂِ نظر رکھتے ہیں۔ البتہ اُن میں یہ اسطورہ کی صورت میں نہیں، بلکہ الٰہیات (theology) کی صورت میں ہوتا ہے۔ ہر مذہب کے پاس ایک علمِ کلام ہوتا ہے۔ بلکہ حقیقت یوں کہنا زیادہ موزوں ہوگا کہ ہر مذہب ایک پہلو سے خود علمِ کلام ہی ہے۔ وہ حقیقت (Reality) کی فطرت کے ایک خاص نقطۂِ نظر پر قائم ہے۔ اگر وہ نقطۂ نظر تنقید کی تاب نہ لا کر ترک کر دیا جائے تو وہ مذہب بھی باقی نہیں رہ سکتا، جس کا وہ جزوِلازم تھا۔

اب آیئے اپنے مؤقف کی مزید تصدیق اور وضاحت اِس طرح کرتے ہیں کہ ہم اُن ممکنہ طریقوں کا جائزہ لیں، جنہیں مذہب اور فلسفے کے درمیان بنیادی خطِ امتیاز کھینچنے کے لئے تجویز کیا جا سکتا ہے۔ کروچے نے عجیب طور پر مذہب کی خصوصیات میں نجات (salvation) کی امید کو شامل نہیں کیا۔ یہ ایک سنگین کوتاہی ہے۔ کہا جا سکتا ہے کہ یہی وہ حقیقی اور بنیادی امتیاز ہے، جو مذہب اور فلسفے کو الگ کرتا ہے۔ مذہب اپنے سامنے یہ ہدف رکھتا ہے کہ نجات یا سعادت حاصل کی جائے۔ مذہب کا مقصد عملی ہے۔ یہ وعدہ کرتا ہے کہ روح کو بے بسی اور خوف کی حالت سے نکال کر امن اور آزادی کی حالت میں لے جایا جائے گا۔

اِس کے برعکس فلسفہ ایک الگ مقصد رکھتا ہے۔ اُس کا مقصد نظری ہے۔ وہ جاننے کی جستجو کرتا ہے۔ وہ اِس بات کی کوئی پرواہ نہیں کرتا، یا نہیں کرنی چاہئے کہ اُس کے نتائج کے عملی اثرات کیا ہوں گے۔ میں اس سے انکار نہیں کرتا کہ معاملے کو اِس طرح بیان کرنا کئی مواقع کے لئے کافی درست ہے۔ یہ عمومی تاریخی تعلق کا ایک نسبتاً صحیح خلاصہ ہے، جو مذہبی تعلیم اور نظری تفکر کے درمیان رہا ہے۔ لیکن میں نہیں سمجھتا کہ اِس فرق کو اصولی فرق کے درجے تک بلند کیا جا سکتا ہے۔

جب ہم نظری اور عملی دلچسپی کے درمیان فرق (جو بظاہر بالکل واضح نظر آتا ہے)، پر گہری سوچ بچار کرنے لگتے ہیں تو وہ اُلجھ کر دھندلا جاتا ہے اور بالآخر مٹ جاتا ہے۔ نتائجیت پرستوں (Pragmatists) نے محض نظری دلچسپی (purely theoretical interest) کے امکان کا انکار کیا ہے، اور یہ دعویٰ کیا ہے کہ ہر ذہنی یا عقلی عمل کسی نہ کسی عملی ضرورت کو پورا کرنے کی کوشش ہے۔ اِس دعوے کے گرد چھڑنے والے مناقشے نے یہ بات خوب واضح کر دی ہے کہ نظری اور عملی کے

درمیان تمیز کی حیثیت نہایت غیر مستحکم ہے۔ بریڈلے (Bradley) نے اپنے شاندار مضمون "Truth and Practice" میں دکھایا ہے کہ اگرچہ زندگی کے نسبتاً مقاصد کے لئے اِن کو الگ الگ ماننا سہولت بخش ثابت ہو سکتا ہے۔ تاہم ذہن کے اِن دو رویّوں میں کوئی حتمی فرق موجود نہیں ہے۔ وہ کہتا ہے: "ایک طرف تو کوئی بھی سرگرمی محض عملی نہیں ہے۔ کوئی بھی سرگرمی ایسی نہیں پائی جاتی، جو اپنی نوعیت اور کیفیت کو نظر انداز کر کے اور اپنے نتیجے سے مجرد ہو کر محض ایک عمل کے طور پر موجود ہو۔ ہر سرگرمی عملی ہے۔ کیونکہ وجود میں کوئی چیز ایسی نہیں، جو عمل اور تغیّر سے الگ ہو"۔

اِس طرح اگر نظری اور عملی کا فرق بذاتِ خود حتمی نہیں تو پھر اِسے مذہب اور فلسفے کے درمیان حتمی تمیز کی بنیاد کے طور پر پیش نہیں کیا جا سکتا۔ تاہم ہم اِس سوال کو محض عمومی اصولوں پر نہیں چھوڑ سکتے۔ کیونکہ یہ دکھانا مشکل نہیں کہ ایک طرف فلسفے میں وہ محرکات داخل ہیں، جنہیں عمومی طور پر عملی کہا جاتا ہے اور دوسری طرف مذہبی تصوّرِ نجات (salvation) میں ایسے عناصر موجود ہیں، جنہیں نظری قرار دینا ضروری ہے۔

یاد رکھنا چاہیے کہ فلسفہ فرد کے ذہن میں وجود رکھتا ہے اور یہ مفکرین کی انفرادی کاوشوں کا نتیجہ ہے۔ غور و فکر کی محنت اِس لئے کی جاتی ہے کہ سوچنے والے کو کسی قسم کا اطمینان حاصل ہو۔ اِس پہلو سے فلسفہ ایک عملی سرگرمی کہلا سکتا ہے۔ فلسفیانہ کاوش کے محرک سے نجات یا "فدیہ" (redemption) کا عنصر بھی غائب نہیں۔ کوئی بھی شخص ایسی چیز کے متعلق غور و فکر کرنے پر مجبور نہیں ہوتا، جو اُسے پہلے ہی مکمل طور پر مطمئن کر دے۔ حقیقت کو سمجھنے کی کوشش بنیادی طور پر اپنے موجودہ نفس کی حدود سے آگے بڑھنے اور زیادہ طاقت، ہم آہنگی اور آزادی کی زندگی پانے کی جستجو ہے۔ یہ بات کہ مذہبی تصورِ نجات یا سعادت سے ملتی جلتی کوئی چیز فکر و نظر کے مقصد میں شامل ہے، بڑے تاریخی نظاموں پر نگاہ ڈالنے سے بھی ثابت ہوتی ہے۔ جہاں کہیں ہم دیکھتے ہیں کہ فکر محض نظریہ علم یا طریقۂ کار کے ابتدائی مسائل کو توڑ کر اپنے ہدف کی طرف بڑھتی ہے، وہاں یہ بھی دیکھتے ہیں کہ انجام پر ایک ایسا تجربہ موجود ہے، جو وسیع تر معنوں میں صوفیانہ یا مذہبی ہے۔ یہ ممکن ہے کہ وہ تجربہ اُس فکر کے جسم میں ایک غیر متعلق اضافہ ہو۔ لیکن خود مفکرین کا یہ گمان نہ تھا۔

افلاطون اور اسپنوزا ہمیں محض نظری اطمینان نہیں دیتے۔ وہ یہ راہ دکھاتے ہیں (یا کم از کم وہ خود ایسا سمجھتے تھے) کہ ابدیت (Eternity) کے ساتھ تعلق رکھنے والی زندگی تک کیسے پہنچا جا سکتا ہے۔ بلاشبہ یہ اعتراض کیا جائے گا کہ کئی فلسفیانہ نظام اِس کے برعکس اثر رکھتے ہیں اور یہ کہنا مضحکہ خیز ہو گا کہ مادیت (Materialism) یا فطرتیت (Naturalism) میں کوئی مذہبی پہلو ہے۔ لیکن یہ اعتراض صرف اِس معنی میں درست ہے کہ جو نجات وہ فرد کو دیتے ہیں، وہ بڑے مذاہب کی نجات کے بالکل برعکس ہے۔ اِس کے باوجود یہ حقیقت ہے کہ وہ بھی کسی نہ کسی قسم کی نجات کے خواہاں ہیں، خواہ وہ محض توہمات اور فریب سے نجات ہی کیوں نہ ہو۔ یا بے بنیاد اُمیدوں کو ترک کرنے سے پیدا ہونے والا سکون ہی کیوں نہ ہو۔ ہر حال میں محرک

یہی ہے کہ فرد کو کائنات کے ساتھ درست تعلق میں رکھا جائے۔ خواہ وہ سعادت کتنی ہی غم انگیز اور کمزور کیوں نہ ہو۔ پھر بھی وہ فطری انسانی حالت سے ماوراسعادت کا ایک تصور ہی ہے، جو مفکر کی محنت کو ابھارتا ہے۔

اب دوسری طرف یہ بھی نہیں کہا جاسکتا کہ مذہب کا مقصد کسی معقول معنی میں محض عملی ہے۔ اگر ہم مانتے ہیں کہ روح کی نجات مذہب کا مقصد ہے یا اُس کا ایک حصہ ہے تو یہ بھی ماننا پڑے گا کہ نجات کا مطلب فرد کو کائنات کے ساتھ درست تعلق میں رکھنا ہے۔ لیکن یہ بالکل واضح ہے کہ کائنات کی ماہیّت میں بصیرت کے بغیر مذہب کا یہ دعویٰ بے کار ہو گا۔ یہی وجہ ہے کہ نجات کے تمام تصوّرات میں روشن خیالی، "تقدیس" (sanctification) اور حق کے ذریعے آزادی کا تصوّر شامل ہے۔ اِس قدر بدیہی حقیقت کو دنیا کے مذاہب میں رائج نجات کے تصورات کی مثال سے ثابت کرنا محض وقت کا ضیاع ہو گا۔ خدا کو جاننا ہی سعادت کی سب سے سادہ اور سب سے جامع تعریف ہے۔ اِس جاننے کا مطلب محض خدا کے بارے میں کچھ جان لینا نہیں۔ بلکہ یہ زیادہ کامل علم ہے۔ یہ ایک ایسا ادراک ہے، جو فکری استدلالی مراحل کو عبور کر کے وجدانی بصیرت بن چکا ہے۔

لہٰذا ہم نے یہ پایا کہ مذہب اور فلسفے کے درمیان عملی و نظری کی بنیاد پر قطعی خطِ امتیاز کھینچنے کی تجویز تنقید کے قابل نہیں ٹھہرتی۔ عملی اور نظری کا امتیاز بذاتِ خود محض اضافی ہے۔ اِسے کسی قطعی امتیاز کی بنیاد نہیں بنایا جاسکتا۔ اگر ہم اِس مشکل کو نظر انداز بھی کریں، تب بھی ہم نہ یہ ثابت کر سکتے ہیں کہ مذہب کا مقصد کلیتاً عملی ہے اور نہ یہ کہ فلسفے کا مقصد کلیتاً نظری ہے۔ پس یہ امتیاز قطعی نوعیت کا نہیں ہو سکتا خواہ فلسفہ اور مذہب کی تاریخی حیثیت کو بالترتیب نظری اور عملی کے طور پر بیان کرنے کی کچھ اہمیت ہو یا نہ ہو۔ فرق محض زَور دینے (emphasis) کا ہے، جوہر (essence) کا نہیں۔

اب آیئے ہم ایک اَور ممکنہ تجویز کی طرف متوجہ ہوں کہ مذہب اور فلسفے کے درمیان فرق کیسے کِیا جاسکتا ہے۔ اگرچہ یہ تسلیم کیا جائے کہ اِن دونوں کے مقاصد میں اصولی طور پر کوئی فرق ڈھونڈنا ممکن نہیں۔ پھر بھی شاید یہ کہا جاسکتا ہے کہ اِن کے "ما قبل تصوّرات" (presuppositions) اور اِن کے "مواد" (data) میں فرق ہے۔ اگرچہ دونوں بظاہر ایک ہی مقصد کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ لیکن وہ ایسے راستوں پر چلتے دکھائی دیتے ہیں، جو ایک دوسرے سے کافی دور ہیں۔ مذہب وحی یا مکاشفہ (revelation) پر انحصار کرتا ہے۔ یہ کسی غیر عقلی اتھارٹی کی رہنمائی قبول کرتا ہے۔ لیکن اکثر اوقات یہ عقل کی ہدایات کے بجائے عوامی توہم پرستی کے حکم پر چلتا ہے۔

جہاں تک مذہب میں عقل کا کوئی مقام ہے، وہاں بھی وہ زنجیروں میں جکڑی ہوئی عقل ہے۔ اُسے آزاد عقل کی اُس جدوجہد کے برابر ہونے کا حق نہیں، جو دلیل کو جہاں چاہے لے جانے دیتی ہے۔ ہم ماننے پر مجبور ہیں کہ یہ تضاد تاریخی حقیقت میں کچھ بنیاد رکھتا ہے۔ تمام اعلیٰ مذاہب اپنے وجود اور اپنے خدوخال کے لئے اُن بڑی تخلیقی شخصیات کے مرہونِ منت ہیں، جن کے تجربات اِن مذاہب کے لیے معیار بن گئے۔ یہ بھی انکار نہیں کیا جاسکتا کہ جدید فلسفے نے (اگرچہ مکمل طور پر نہیں، لیکن

بڑی حد تک) وحی کے امکان کو نظر انداز کیا ہے۔ لیکن اِس سے پہلے کہ ہم فلسفے کی یہ دائمی صفت مان لیں، بہتر ہو گا کہ ذرا غور سے دیکھیں کہ وحی کی اصل حقیقت کیا ہے اور کن اسباب نے فلسفے کو اِسے رد کرنے پر مجبور کیا۔

یہ یقیناً ایک اچھی بات تھی کہ ایک عرصے کے لیے فکر نے وحی سے آزاد ہو کر کھڑے رہنے اور اُس کے مقابل ایک تنقیدی رویہ اختیار کرنے کا موقع پایا۔ لیکن میرا خیال ہے کہ اب وقت آ گیا ہے کہ یہ دُوری ختم کی جائے۔ باخبر مذہب اب اُس تصوّرِ وحی سے آگے بڑھ چکا ہے، جو محض سخت اور بالکل بیرونی اتھارٹی تھا۔ جس کے خلاف مذہب ہی کی بھلائی کے لیے احتجاج ضروری تھا۔ موجودہ دور کے تصورِ وحی سے فلسفے کو کوئی مستقل اختلاف نہیں ہو سکتا۔ یہ ایک توہم ہے کہ سوچ بغیر مواد کے کام کر سکتی ہے۔ فلسفی اپنے ذہن کے اندر محض خیالات بُن کر نظریے نہیں بناتا۔ بلکہ اُسے حقائق کی دی ہوئی دنیا کا سامنا کرنا پڑتا ہے۔ اُسے تجربے کے ساتھ (اور جہاں تک ممکن ہو پورے تجربے کے ساتھ) معاملہ کرنا ہوتا ہے۔ لیکن اگر ہر تجربے کو برابر اہمیت دی جائے تو یہ مقصد بالکل غیر حقیقی ہو جائے گا۔ اگر کوئی انتخاب نہ کیا جائے تو "عطا" (given) کی بے پناہ پیچیدگی تحقیق کو ایک قدم بھی آگے نہیں بڑھنے دے گی اور حقیقت بھی یہی ہے کہ ایسا ہوتا ہے۔ فلسفے ایک دوسرے سے اِس بنیاد پر مختلف ہوتے ہیں کہ وہ کس سطح کے تجربے کو بنیادی مانتے ہیں۔

اب کائنات کے حقائق میں یہ بھی شامل ہے کہ کچھ شخصیات ایسی پیدا ہوئی ہیں، جن کے ذریعے وہ قدریں ظاہر ہوئیں، جو اُن کے بغیر وجود میں نہ آتیں۔ کم از کم یہ بات بالکل واضح ہے کہ دنیا کے حقائق میں بدھ (Buddha) اور ناصرت کے یسوع (Jesus of Nazareth) کی زندگیاں، اُن کے کردار اور اُن کے اثرات بھی شامل ہیں۔ کائنات نے اُنہیں جنم دیا۔ جب ہم اُن پر غور کرتے ہیں تو ہمیں حقیقت (Reality) کی کچھ ایسی صفات کا شعور ملتا ہے، جن کا ہمیں پہلے کوئی گمان نہ تھا۔ وہ ہمیں دنیا کا ایک پہلو دکھاتے ہیں (اور وہ بھی ایسا پہلو، جو یقینا نظر انداز کرنے کے قابل نہیں)، جسے ہم اُن کے بغیر کبھی دریافت نہ کر پاتے۔ میں یہ نہیں کہہ رہا کہ کسی مذہبی یا اخلاقی تجربے کو تنقید کے بغیر ایک "آسمانی آواز" مان کر قبول کر لینا چاہئے، جس پر سوال اٹھانا گناہ ہو۔ نہ ہی میں یہ مانتا ہوں کہ اگر مذہب حکیم ہو تو وہ وحی کے لیے یہ تقاضا کرے گا۔ لیکن میں یہ ضرور کہتا ہوں کہ جس چیز کو مذہبی شعور بنیادی طور پر وحی کے نام سے یاد کرتا ہے، وہ ایک ایسی تجرباتی حقیقت ہے، جو اُسی طرح ناقابلِ انکار ہے، جیسے ادراک کی دنیا کی موجودگی ناقابلِ انکار ہے۔ پھر یہ بھی کہ فلسفیانہ فکر نے حقیقت کے اُس عنصر کو نظر انداز کیا ہے، جس کی وہ توضیح کرنا چاہتی ہے، ایک افسوسناک تاریخی حقیقت ہے۔

لیکن اِس کا مطلب اِس سے زیادہ کچھ نہیں کہ بہت سے فلسفے جھوٹے ہیں۔ وہ اپنے آپ کو خطا کا شکار کر بیٹھے ہیں۔ کیونکہ اُنہوں نے مواد کے ایک حصے کو سختی سے نظر انداز کر دیا ہے۔ لیکن کوئی بھی فلسفہ، جو اپنے آپ کو کافی حد تک درست ثابت کرنا چاہتا ہے، اُسے اِن حقائق کا حساب رکھنا ہو گا۔ چاہے وہ "وحی" کا لفظ استعمال کرے یا نہ کرے۔ لیکن اُس چیز کو، جس کی طرف یہ لفظ اشارہ کرتا ہے، اپنے دائرۂ فکر سے خارج نہیں کر سکتا۔

چونکہ مذہب اور فلسفے کے درمیان قطعی فرق نکالنے کی تمام کوششیں ناکام ہو چکی ہیں۔ اِس لیے ہمیں اِس رائے تک پہنچنا پڑتا ہے کہ خیال اور جوہر کے اعتبار سے یہ دونوں جداگانہ نہیں ہیں۔ ہمیں کروچے (Croce) سے اتفاق کرنا پڑے گا کہ یہ کسی نہ کسی معنی میں ایک ہی چیز ہیں۔ لیکن ہمارا مطالعہ یہ بھی دکھاتا ہے کہ کروچے اِس سچائی کی تعبیر میں غلطی کرتا ہے۔ اُس کا یہ نظریہ کہ "مذہب، فلسفہ ہے، جو تمثیلوں (parables) میں بات کرتا ہے"، مذہب کے ایک ایسے تصور پر مبنی ہے، جو بہت تنگ ہے۔ کیونکہ اِس میں نجات (salvation) اور وحی (revelation) کا ذکر بالکل شامل نہیں۔ لیکن اُس کا فلسفے کا تصور بھی اُتنا ہی تنگ ہے۔ کیونکہ ہم نے وجوہات دیکھی ہیں کہ یہ بھی محض نظری نہیں۔ بلکہ یہ بھی انسان کی فطری حالت سے آگے بڑھنے کی تحریک سے چلتا ہے اور اِسے حقیقت کی اعلیٰ ترین تجلّیوں کی روشنی میں کام کرنا ہوتا ہے۔

فلسفہ مذہب کو جذب نہیں کرے گا، نہ ہی مذہب فلسفے کو۔ اِس سے مراد یہ ہے کہ اِن کی موجودہ ارتقائی حالت میں کوئی ایک دوسرے کی جگہ لے سکتا ہے۔ تاہم اپنے مثالی ارتقاء میں یہ دونوں یکجا ہو جائیں گے۔ میرا خیال ہے کہ ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ اِن دونوں میں مذہب کو اپنی تکمیل تک پہنچنے کے لیے فلسفے کی نسبت کم تبدیلی کی ضرورت ہو گی۔ کیونکہ مذہب اپنی تمام بے ربطی کے باوجود اپنی فطرت کے عناصر کو محفوظ رکھے ہوئے ہے۔ جبکہ فلسفہ اکثر یہ دعویٰ کرنے کی کوشش کرتا ہے کہ اُس کا مقصد محض نظری ہے۔ یہ ایک ایسا دعویٰ ہے، جو حقیقت میں کوئی بنیاد نہیں رکھتا اور جس کا نتیجہ اصل مقصد کی غلط فہمی ہے۔

اگرچہ ہم اِس رائے کو ردّ کرتے ہیں کہ مذہب کو موجودہ ترقی یافتہ حالت میں فلسفے میں جذب کر لینا چاہئے۔ لیکن ہم اِس کے برعکس اِس حماقت میں بھی نہیں پڑیں گے کہ فلسفے کے مذہب کے ساتھ موجودہ حیثیت میں قائم رہنے کے جواز کا انکار کریں۔ ابھی تک مثالی ارتقاء تکمیل کو نہیں پہنچا۔ پوشیدہ امتزاج ابھی حقیقت نہیں بنا۔ ہر ایک کے لیے ایک خاص فریضہ ہے، جسے پورا ہونا ہے۔ اپنے تناؤ اور تضادات کے ساتھ ساتھ اپنی موافقتوں کے ذریعے بھی ہر ایک دوسرے کو مالا مال کر سکتا ہے۔ مذہب کا فریضہ یہ ہے کہ وہ تجربے کے ایک خاص دائرے کی اعلیٰ اہمیت پر زور دے۔ اُس تجربے کو ہر طرح کے لوگوں اور طبقات میں پھیلائے۔ تاکہ "سادہ لوگوں کو روشنی اور فہم" عطا کرے۔

فلسفی کا خاص فریضہ یہ ہے کہ عقلیت پر زور دے۔ اِس بات کا خیال رکھے کہ دنیا کے بارے میں کوئی ایسا نظریہ اور زندگی کے بارے میں ایسا رویہ نہ بن جائے، جو یک طرفہ اور نامکمل ہو۔ ہم یہ امید نہیں رکھ سکتے کہ شیر اور برّہ اکٹھے لیٹ جائیں گے۔ نہ ہی یہ کہ ایک، دوسرے کو کھا جائے گا۔ لیکن ہم کم از کم اِس کوشش میں لگ سکتے ہیں کہ ایک ایسا مذہب ہو، جو شِدّت پسندی (fanaticism) سے خالی ہو اور ایک ایسا فلسفہ، جو بَددِل (cynical) نہ ہو۔

سوال "کیا کوئی مسیحی فلسفہ ہے؟" کا جواب دے دیا گیا ہے۔ چونکہ ہم مذہب اور فلسفے کے درمیان کوئی آخری اور بنیادی فرق نہیں نکال سکتے۔ اِس لیے ہمیں یقین کرنا پڑے گا کہ یہ دونوں ناقابلِ تفریق طور پر باہم جڑے ہوئے ہیں۔ ہر مذہب ایک نظریہ کائنات رکھتا ہے۔ ہر مخصوص مذہب ایک خاص تصورِ کائنات کے ساتھ مربوط اور اُس پر منحصر ہوتا ہے۔ یہ

کوئی بیرونی اضافہ نہیں، جسے اُس مذہب کو متاثر کئے بغیر بدلا یا چھوڑا جا سکے۔ بلکہ یہ مذہب کا ایک بنیادی حصہ ہے۔ مسیحیت اِس قاعدے سے کوئی استثنا نہیں رکھ سکتی اور اگلے لیکچر میں ہمارا کام یہ ہو گا کہ اِس کی "Weltanschauung"(یعنی کائنات کے متعلق اِس کے تصوّر کے بنیادی خدوخال) کی وضاحت کریں۔

دوسرا لیکچر: مسیحی تصوّرِ کائنات

اپنے پچھلے لیکچر میں ہم اِس نتیجے تک پہنچے تھے کہ مسیحیت کو لازماً ایک مخصوص تصورِ کائنات رکھنا ہو گا۔ کیونکہ یہ ایک خاص قسم کا مذہب ہے۔ لیکن جب ہم مسیحیت کو ایک تاریخی نظام کے طور پر دیکھتے ہیں تو ایک مشکل سامنے آتی ہے اور یہ شک پیدا ہوتا ہے کہ "آیا مسیحیت حقیقت میں ایک مذہب ہے بھی یا نہیں؟" یہ بھی سوال اُٹھ سکتا ہے کہ جسے ہم "مسیحی مذہب" کہتے ہیں، وہ حقیقت میں ایک سلسلہ یا سلسلۂ مذاہب تو نہیں ہے، جن میں نام کے سوا کوئی مشترک چیز ڈھونڈنا مشکل ہے؟ ابتدائی مسیحیت کے تصورِ خدا اور تصورِ کائنات میں اور قرونِ وسطیٰ کے "سیکرامینٹل ازم" (sacramentalism) میں بڑا فرق ہے۔ غالباً اِن دونوں میں اور آج کے باشعور ایمان داروں کے عقیدے میں بھی فرق ہے۔ جب ہم اِس مرکزی تحریک کے کناروں پر موجود بے شمار فرقوں کو بھی اپنے جائزے میں شامل کرتے ہیں تو یہ تاثر اَور بھی بڑھ جاتا ہے کہ یہ ایک منتشر اور غیر مربوط تنوع ہے۔ میں تصور کر سکتا ہوں کہ کوئی شخص ایمان لانے کے بجائے یہ کہے کہ "مسیحیت ہے کیا کہ میں اُسے دریافت؟"

چنانچہ یہ سوال کہ "مسیحیت کیا ہے؟"، گزشتہ صدیوں سے زیرِ بحث رہا ہے۔ یہ محض ایک تاریخی مسئلہ نہیں۔ بلکہ نہایت عملی اہمیت بھی رکھتا ہے۔ اِس کا جواب ڈھونڈنا لازمی ہے تاکہ ہم یہ طے کر سکیں کہ انجیل (Gospel) ہمارے ایمان پر کتنا حق رکھتی ہے۔ اِس سوال کے جوابات فطری طور پر دو طبقات میں تقسیم ہوتے دکھائی دیتے ہیں، جو اپنی بنیاد رکھنے والے اصولوں میں ایک دوسرے سے جدا ہیں۔

پہلا نظریہ، جو لبرل پروٹسٹنٹ ازم نے پیش کیا، یہ ہے کہ مسیحیت دراصل وہ تعلیم ہے، جو یسوع نے دی۔ ایسے مصنفین میں پروفیسر ہارنک (Harnack) اور لیو ٹالسٹائی شامل ہیں، جو یہ مانتے ہیں کہ "سادہ انجیل" ہی مسیحیت کا جوہر ہے۔ اگرچہ یہ دونوں ذہنی نوعیت کے لحاظ سے مختلف ہیں، لیکن اُن کے مطابق یہ سادہ انجیل چند بنیادی اصولوں میں سمٹتی ہے۔ یہ اصول "خدا کی پدری حیثیت" (Fatherhood of God) اور "خدا کی بادشاہت" (Kingdom of Heaven) ہیں، جو خود یسوع کے الٰہیاتی شعور پر مبنی ہیں۔

اِس نظریے کے مطابق مسیحی ایمان کا عقائدی ارتقاء اور اِس کا یونانی فکر کے ساتھ اتحاد انجیل کی سادگی کے بگاڑ ہیں، جو شاید ناگزیر تھے۔ لیکن اب غیر متعلق ہیں۔ ہمیں یہ نوٹ کرنا چاہیے کہ اِس مکتبِ فکر نے کلیسیا (Church) یا مسیحی سوسائٹی کی تاریخ کو مسیحیت کی حقیقت کے سوال سے غیر متعلق قرار دیا ہے۔ یہ اکثر اِس دائرے کو مزید پھیلا کر یسوع کی زندگی سے پہلے اور بعد کی تاریخ کو بھی شامل کر لیتا ہے۔ کیونکہ بہت سے مصنفین (بالخصوص "رِشلین" (Ritschlian) مکتب سے تعلق رکھنے والے) مسیحیت کو انسانی مذہبی ارتقاء کا حصہ ماننے سے انکار کرتے ہیں۔

دوسری طرف کچھ ایسے لوگ ہیں، جنہوں نے یہ اصول اختیار کیا ہے کہ مسیحیت بحیثیتِ مجموعی ایک معروضی اور مربوط نظام ہے، جسے صرف کسی ایک حصے پر غور کر کے نہیں سمجھا جا سکتا۔ اگر ہم جاننا چاہیں کہ 'مسیحیت کیا ہے؟' تو ہمیں اِسے اُن اداروں میں دیکھنا ہو گا، جنہوں نے اِس کی فطرت کو ظاہر کیا ہے۔ یعنی کلیسیا میں یا مسیحی تہذیب میں۔ اپنی کتاب "مسیحی عقائد کا ارتقاء" (Development of Christian Doctrine) کی ابتدائی سطور میں نیومین (Newman) نے اِس اصول کو بہت وضاحت سے بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے: "مسیحیت کافی عرصے سے دنیا میں موجود ہے۔ تاکہ ہم اِسے دنیا کی تاریخ کے ایک واقعے کے طور پر دیکھ سکیں۔ یہ مدتوں پہلے دستاویزات کے الفاظ اور انفرادی اذہان کی استدلالی کاوشوں سے آگے نکل چکی ہے اور عوامی ملکیت بن گئی ہے۔ اِس کی آواز تمام زمین پر پھیل گئی ہے۔ اِس کے الفاظ دنیا کے کناروں تک پہنچے ہیں۔ یہ شروع سے ہی ایک معروضی وجود رکھتی رہی ہے۔ اس نے خود کو انسانوں کے بڑے اجتماع پر ڈال دیا ہے۔ اِس کا گھر دنیا میں ہے۔ یہ جاننے کے لیے کہ یہ کیا ہے، ہمیں دنیا میں اِسے تلاش کرنا ہو گا اور دنیا کی گواہی کو سننا ہو گا"۔

سب کو معلوم ہے کہ جدیدیت پسندوں (Modernists) نے بھی لبرل پروٹسٹنٹ ازم کے خلاف جدلیہ (polemic) میں ایک مشابہ اصول اختیار کیا ہے۔ اُنہوں نے عقیدۂ ارتقا (doctrine of development) کو اِس حد تک بڑھا دیا ہے، جو نیومین (Newman) کے لیے ناقابلِ برداشت ہوتا۔ اُنہوں نے مسیحیت کی معروضی (objective) حیثیت پر زور دیا ہے کہ یہ ایک زندہ اور بڑھنے والی کُلیّت (whole) ہے۔ اُنہوں نے اِس بات کو اُجاگر کیا ہے کہ اصل انجیل کو الگ تھلگ کرنے کی کوشش میں انفرادیت (subjectivity) کا خطرہ لازمی طور پر موجود ہے۔ جیسا کہ ایک مصنف نے لکھا:

"L'Évangile a existé indépendamment de nous ; tâchons de l'entendre en lui-même, avant de l'interpréter par rapport à nos préférences ou à nos besoins."

یعنی: "انجیل ہماری ذات سے آزاد طور پر موجود رہی ہے۔ آؤ کوشش کریں کہ اُسے اُس کی حقیقت میں سمجھیں، اِس سے پہلے کہ اُسے اپنی ترجیحات یا ضروریات کے مطابق ڈھالنے لگیں"۔

اِس طریقہِ کار کی انتہاء ہمیں اِس نتیجے تک پہنچاتی ہے کہ یسوع کی تعلیم اور زندگی کا مسیحیت کی اصل ماہیت سے کوئی بنیادی تعلق نہیں۔ اِس طرح ہم بوسانکے (Bosanquet) کو یہ لکھتے ہوئے پاتے ہیں: "مسیحیت کا مطالعہ دراصل ایک عظیم آفاقی تجربے کا مطالعہ ہے۔ اِس کی نشوونما میں افراد نے کیا حصہ لیا، یہ ایک آفاقی مسئلہ ہے۔ اِس کے نتائج اگرچہ انسانی دلچسپی کے حامل ہیں، لیکن کبھی بھی اعلیٰ ترین اہمیت نہیں رکھتے"۔

میرے نزدیک اِن دونوں طریقوں میں سے کوئی بھی بالکل مکمل اور اطمینان بخش نہیں۔ حالانکہ دونوں میں سچائی کا ایک عنصر ضرور موجود ہے۔ مسیحی مذہب بیک وقت "مسیحی" بھی ہے اور "مسیحیت" بھی۔ ایک حقیقی معنی میں مسیحیت کو مسیح کہا جا سکتا ہے۔ یہ تاریخی ہے اور ایک تاریخی شخصیت (یسوع) کی زندگی اور تعلیم سے اپنی ابتدا پاتا ہے۔ مزید برآں مسیحی ایمان

مسیح کی شخصیت کے گرد اِس طرح مرکوز رہاہے، کہ جو محض کسی عظیم استاد کے الفاظ کی پیروی سے بنیادی طور پر مختلف ہے۔ مسیحی شعور کے نزدیک یسوع نہ صرف وہ ہے، جس نے خدا کے متعلق سچی باتیں کہیں۔ بلکہ وہ ہستی ہے، جس نے اپنی زندگی اور کردار میں خدا کی فطرت کو اعلیٰ ترین درجے میں آشکار کیا۔ یہ بات جانی پہچانی اور بار بار کہی ہوئی ہے۔ لیکن اِس کے باوجود سچی اور نہایت اہم ہے۔

مسیحیت کو ایک "آفاقی تجربہ" قرار دینا اور یہ حقیقت نظر انداز کر دینا کہ یہ تجربہ ایک تاریخی شخصیت (یسوع) کے ذریعے فراہم ہوا، معاملے کی پوری نوعیت کو غلط طور پر پیش کرتا ہے۔ اِس طرح اگرچہ میں یہ نہیں کہوں گا کہ انجیلوں کی تاریخی حیثیت کی مکمل تردید مسیحی مذہب کو تباہ کر دے گی، تاہم یہ ضرور صاف دکھائی دیتا ہے کہ تاریخی تنقید کا ایسا نتیجہ اِسے بنیادی طور پر بدل دے گا۔ اِس لیے ہمیں ماننا پڑے گا کہ مسیح کسی نہ کسی معنی میں مسیحی مذہب کا معیار (norm) ہے۔ اِس کے ارتقاء کے تحقیقی اصول ہمیں اِسی سے اخذ کرنے ہوں گے۔ ہمیں اِس اعتراف کے لیے بھی تیار ہونا چاہئے کہ بہت سی چیزیں، جو اُس کے نام پر چلتی رہی ہیں، اُس کی روح کے مطابق نہیں۔

لیکن دوسری طرف مسیحیت بہر حال ایک مذہب ہے۔ ہم اِسے مجموعی مذہبی ارتقا کی تاریخ سے بالکل الگ کر کے یہ برتاؤ نہیں کر سکتے کہ جیسے اِس کا مذاہب کی تاریخ سے کوئی تعلق ہی نہ ہو۔ یہ فرض کرنا بھی غیر معقول ہے کہ مسیحیت کی تاریخی نشوونما اِس کی اصل ماہیت پر کوئی روشنی نہیں ڈالتی۔ اگرچہ ہمیں بجا طور پر خبر دار کیا جاتا ہے کہ روحانی تحریکیں دنیا میں نکل کر دوسری تحریکوں سے ٹکرا کر بگاڑ اور تحریف کا شکار ہو سکتی ہیں۔ لیکن یہ بھی درست ہے کہ تخلیقی تصوّرات میں لامحدود وسعت پذیری کی طاقت ہوتی ہے۔ اِس لیے ہم امید رکھ سکتے ہیں کہ بگاڑ کے ساتھ ساتھ اُن میں وضاحت (explication) بھی سامنے آئے گی۔

اِسی بنا پر میں اِس لیکچر میں یہ واضح کرنے کی کوشش کروں گا کہ یسوع اور انجیل مذہبی شعور کی نشوونما میں کس مقام پر ہیں۔ یہ بھی کہ مسیحیت میں خدا اور انسان کے بارے میں کس خاص تصور کا اشارہ ملتا ہے، اور اِس کے لیے دوسرے تصورات کے ساتھ تقابلی جائزہ لوں۔ مجھے امید ہے کہ اِس تحقیق کا نتیجہ یہ ہو گا کہ مسیحیت کی بنیادی تصدیقات (fundamental affirmations) نمایاں ہو کر سامنے آئیں گی اور یہ بھی کہ انجیل دراصل مذہب کی ارتقائی پیش رفت کا نقطۂِ عروج ہے۔

مذہب کی ابتدا اب تک بحث و مباحثہ کا موضوع ہے۔ یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اِس کی اولین نشوونما کے بارے میں کوئی حتمی نتائج قائم ہو چکے ہیں۔ تاہم یہ ضرور کہا جا سکتا ہے کہ مذہب بھی انسانی ذہن کی دیگر سرگرمیوں کی طرح چھوٹے اور سادہ آغاز سے ارتقا پذیر ہوا ہے۔ اگرچہ یہ دعویٰ خطرناک ہو گا کہ ابتدائی مذہب ہر پہلو سے اُن وحشی اقوام کے مذہب کے برابر تھا، جنہیں ہم آج جانتے ہیں۔ لیکن اِس میں کوئی شک نہیں کہ بہت سے پہلوؤں سے ابتدائی صورتیں اُن کے مذہب سے مشابہ اور نہایت درجہ بچگانہ تھیں۔

یہ اختلافات اگرچہ اپنے آپ میں دلچسپی رکھتے ہیں، مگر ہمارے مقصد کے لیے زیادہ اہم نہیں ہیں۔ ممکن ہے کہ مذہبی شعور کی ابتدائی ترین صورت "حیوان پرستی"(Animism) ہو، جس میں یہ مبہم سا یقین شامل ہے کہ فطری اشیاء میں انسانی قسم کی روحیں بسی ہوتی ہیں۔ یا ہم شاید ماریٹ (Marett) اور دوسرے محققین کے ساتھ ایک اَور زیادہ قدیم مرحلے کو ترجیح دیں اور یہ سمجھیں کہ خود حیوان پرستی بھی ایک مبہم خوف اور غیر شخصی قوت کے احترام سے نکلی ہے، جو بعض اشیاء اور اشخاص میں بستی ہوئی محسوس ہوتی ہے۔

اِن تمام مراحل سے جو نمایاں حقیقت سامنے آتی ہے، وہ یہ ہے کہ مذہب اپنی انتہائی غیر واضح شکل میں بھی انسانوں اور کسی ایسی قوت یا اثر کے درمیان تعلق کے تصور پر مشتمل ہے، جو فرد سے باہر واقع ہے۔ اگرچہ "مافوق الفطری" (supernatural) کا مفہوم اِس مرحلے پر پوری طرح موجود نہیں ہوتا۔ لیکن پھر بھی انسان میں یہ کوشش اور تحریک موجود رہتی ہے کہ وہ اپنی "نِسبت" کسی ایسی طاقت کے ساتھ ہم آہنگ کرے، جو انسانی طاقت سے بڑی ہے۔ چاہے وہ طاقت لازمی طور پر زیادہ عقلمند یا بہتر نہ بھی ہو۔

مذہبی شعور کی ترقی (upward movement) دراصل فوق الفطری (supernatural) کے تصور کی وضاحت (definiteness) اور اُس کی قدر (value) میں اضافے پر مبنی ہے۔ اِسی وجہ سے انسانی تشبیہ (anthropomorphic principle) کا عملی نفاذ، جو خود حیوان پرستی (Animism) میں مضمر ہے، مذہب میں پہلی بڑی پیش رفت ہے۔ جب یہ خیال ترک کر دیا گیا کہ مافوق الفطرت قوّتیں کمتر قسم کی طاقتوں سے مشابہ ہیں، اور اِس کے بجائے یہ سوچ اپنائی گئی کہ خود انسان بھی "الوہیت"(deity) کا نمونہ ہے، تو یہ مافوق الفطرت کے ایک شایانِ شان تصور کی طرف پہلا قدم تھا۔

تاریخی مذاہب میں یہ ارتقاء کئی مراحل اور پیچیدگیوں کے ساتھ سامنے آتا ہے۔ لیکن ہم اُس عبوری مرحلے کو الگ سے شناخت کر سکتے ہیں، جو حیوان پرستی (Animism) اور کثرتِ الوہیت (Polytheism) کے بیچ میں ہے، اور اُسے کثرتِ ارواح پرستی (Polydaemonism) کہا جا سکتا ہے۔ اِس مذہبی صورت میں ماورائی ہستیوں نے کچھ ابہام کھو دیا اور انسانی خصوصیات اختیار کر لیں۔ اُنہیں ذاتی نام دیئے جانے لگے اور اُن کے بارے میں کہانیاں بیان کی جانے لگیں۔ وحشی انسان کا یہ مبہم یقین کہ "فطرت کے ناقابلِ فہم مظاہر خفیہ طاقتوں کا نتیجہ ہیں"، اب زیادہ واضح صورت میں فطری اساطیر (nature myths) کی شکل میں ظاہر ہوا۔ یہ اساطیر اُن مظاہر کی ایک معقول وجہ تلاش کرنے کی کوشش تھے اور اُن کو مافوق الفطرت سے ایسی کڑیاں جوڑنے کی کاوش تھے، جو انسانی تخیل کے لیے واضح ہوں۔

خیال اور حقیقت دونوں میں کثرتِ ارواح پرستی اور کثرتِ الوہیت کے درمیان کوئی لکیر نہیں کھینچی جا سکتی۔ کیونکہ دوسرا صرف پہلے کی منطقی توسیع ہے۔ جب یہ مان لیا گیا کہ ماورائی دنیا میں انسانوں سے مشابہ اشخاص موجود ہیں، تو یہ سوچنا بھی

آسان اور ضروری ہو گیا کہ یہ الٰہی ہستیاں انسانی اوصاف کو ایک مثالی صورت میں رکھتی ہیں۔ جیسے انسانی اشخاص ایک سماج تشکیل دیتے ہیں، ویسے ہی الوہی ہستیوں کے درمیان بھی محبت و نفرت، وفاداری و غدّاری، اطاعت و اقتدار کے تعلقات ہیں۔

انسانی طاقت کے بڑھنے کے ساتھ فطرت پر قابو پانے میں، سماجی تنظیم میں، اور اخلاقی کردار میں جو ارتقاء ہوا، دیوتا بھی اُس کے ساتھ ہی ترقی کرتے گئے۔ زمین پر کوئی تبدیلی ایسی نہ تھی، جو آسمانوں میں کسی نہ کسی صورت میں منعکس نہ ہو۔ لیکن یہ ہم آہنگی مستقل نہ رہی۔ اِس کے اندر ہی انتشار کے بیج موجود تھے۔ اب ہمیں مذہبی ارتقاء کے سب سے نمایاں واقعے کو دیکھنا ہو گا۔ یعنی یہ آفاقی اور بظاہر لازمی رجحان کہ کثرتِ الوہیت اپنے آپ کو عبور کر کے کسی نہ کسی صورت میں توحید پرستی (Monotheism) میں بدل جاتی ہے۔

یہ حقیقت کہ ایسا رجحان تاریخ میں موجود ہے، قابلِ انکار نہیں۔ اگرچہ کئی مذاہب اِسے مکمل کرنے میں ناکام رہے اور غالباً کوئی مذہب مکمل طور پر کثرتِ الوہیت کے عناصر سے آزاد نہ ہو سکا۔ پھر بھی جہاں کہیں مذہب ایک خاص درجے کی نشو و نما کو پہنچا ہے، وہاں ایسے تصورات ملتے ہیں، جو اگر آزادی کے ساتھ پروان چڑھیں تو کثرتِ الوہیت کو توحید میں ڈھال سکتے ہیں۔

مصر کا مذہب شاید ایک ایسا نمایاں نمونہ ہے، جہاں کثرتِ الوہیت ایک خاص تہذیبی و فکری ارتقاء کے ساتھ برقرار رہی۔ یہ اِس بات کا ثبوت ہے کہ توحید پرستانہ رجحانات غیر حاضر نہ تھے۔ درحقیقت امینوفس چہارم (Amenophis IV) تقریباً 1400 ق م میں ایک مختصر عرصے کے لیے صرف آتن (Aten) یعنی سورج دیوتا کی پرستش قائم کرنے میں کامیاب رہا۔ ویدوں (Vedas) میں باری باری وُرن (Varuna)، اگنی (Agni)، اور اِندرا (Indra) کو سب سے اعلیٰ مانا گیا ہے۔ یہ توحید پر مبنی عبادت اُپنشدوں (Upanishads) کی توحید پسندانہ الٰہیات (monistic theology) کے لیے راہ ہموار کر گئی۔ یونان میں فلسفے نے اُن توحیدی مضمرات کو آگے بڑھایا، جو پہلے سے موجود تھے۔ جیسا کہ دیوتاؤں کے پیچھے ایک تقدیر (Fate) کا تصور ہے۔

لیکن ہمارا مقصد یہ دیکھنا ہے کہ یہ ارتقاء کن اسباب سے ہوا، جو مختلف قسم کے کثرتِ الوہیت میں اِس قدر وسیع اور نمایاں ہے۔ بلاشبہ خارجی سیاسی عوامل نے توحید پرستی کی مختلف شکلوں پر اثر ڈالا اور اِس کے رواج کو سہارا دیا۔ ظاہر ہے کہ ایک بڑی سلطنت، جو مختلف اقوام اور نسلوں پر مشتمل ہو، اُس کے لیے ایک ہی خدا کی عبادت فائدہ مند ہے۔ لیکن یہ رجحان دنیا بھر میں موجود ہے۔ اِس کا تقاضا ہے کہ اِس کے اندر کوئی باطنی سبب ہو۔ کوئی ایسی عمومی صفت ہو، جو اِس کی وضاحت کرے۔ مذہبی شعور کے اندر کوئی نہ کوئی باطنی جدلیات (immanent dialectic) ضرور ہے، جو اِسے ایک خدا کے عقیدے تک لے جاتی ہے۔

میری رائے میں یہ باطنی جدلیات کی نوعیت اُس وقت واضح ہو جاتی ہے، جب ہم اُس انسانی تشبیہ کے اصول پر غور کرتے ہیں، جسے ہم نے اب تک مذہبی ارتقاء کا محرک بتایا ہے۔ جب تک میں (اپنی خواہشات، جذبات، اور احساسات کے ساتھ) خود کو صرف ایک فرد سمجھتا ہوں،، تب تک میں آسانی سے یہ تصور کر سکتا ہوں کہ غیر مرئی دنیا بے شمار ہستیوں سے بھری ہے۔ وہ مجھ سے زیادہ طاقتور اور خوش ہیں اور مجھے زیادہ خوشحال بنانے پر آمادہ ہو سکتی ہیں۔ لیکن جیسے ہی میں ایک ایسے ذہنی ارتقاء تک پہنچتا ہوں، جو مجھے اپنے اوپر غور کرنے کے قابل بناتا ہے تو میں اِس بات کا شعور حاصل کر لیتا ہوں کہ میری فطرت میں ایسے اصول شامل ہیں، جو میری انفرادیت سے بلند ہیں اور دراصل آفاقی (universal) ہیں۔ اگرچہ نیکی اور سچائی، اور عقل اور ضمیر، میرے لیے اجنبی نہیں ہیں۔ لیکن وہ مجھ سے ماوراہیں۔ مجھے جلد یا بدیر یہ طے کرنا ہو گا کہ یہ اصول میری فطرت میں کس مقام پر ہیں۔

جب سچائی اور نیکی کی قدروں کو تسلیم کر لیا جائے تو الٰہی تصور کو لازمی طور پر تبدیل ہونا پڑتا ہے۔ یہ تبدیلی انسانی تشبیہ کے اصول کو ترک کرنے سے نہیں بلکہ اُسی کی اپنی منطق کے نتیجے میں پیدا ہوتی ہے۔ چونکہ انسان کی فطرت میں ایسے عناصر موجود ہیں، جنہیں ابھی تک پوری طرح تسلیم نہیں کیا گیا تھا۔ اِس لیے خدا کے تصور کو از سر نو ترتیب دینا پڑا۔

دیوتاؤں کے بارے میں کثرت پرستانہ (Polytheistic) تصوّریُوں اخلاقی اور عقلی نقطۂ نظر سے تنقید کے نتیجے میں تحلیل ہو جاتا ہے۔ لیکن یہ تنقید اِس ایمان پر مبنی ہے کہ الوہیت (divine) کو انسان کی گہری اور سب سے قابلِ قدر آرزوؤں کو پورا کرنا چاہیے۔ یہاں اِس تفصیل کی ضرورت نہیں کہ یہ تنقید کس طرح کام کرے گی۔ یہ واضح ہے کہ کائنات کے بارے میں ایسا نظریہ، جو آخری وضاحت کے طور پر کئی ایک (اور ممکنہ طور پر باہمی مخالف) اِرادوں کو تسلیم کرے، عقل کے اُس مطالبے کو پورا نہیں کر سکتا، جو وحدت اور ربط چاہتا ہے۔ اگر ہم دنیا کی وضاحت کے لیے "اولمپَس" (Olympus) کو بلاتے ہیں تو پھر خود اولمپس کی وضاحت کس طرح کریں گے ؟

اِسی طرح کی سوچ ایک آفاقی قانونِ راستبازی (universal law of righteousness) کے تصوّر میں بھی مضمر ہے۔ عوامی اساطیر (mythology) کے دیوتاؤں کے خلاف اخلاقی شعور کی شکایت بنیادی طور پر یہ نہیں ہے کہ وہ انسان کے زیادہ روشن معیار کے لحاظ سے غیر اخلاقی ہیں۔ اگر دیوتاؤں اور دیویوں کا ایک "پینتھیون" کلیسائی نگرانوں (churchwardens) کے اخلاق کا حامل بھی ہوتا، تب بھی وہ اُس کو مطمئن نہ کرتا۔ اصل بات یہ ہے کہ اخلاقی شعور مجبور ہے کہ وہ ایک آفاقی قانونِ راستبازی کو مانے اور یہ بات کئی خداؤں کے ساتھ ناموافق ہے۔ ایسا الٰہی تصوّر، جو اپنی تنقید کے مقابلے میں قائم رہ سکتا ہے، وہ صرف "خدائے واحد" تصوّر ہے، جو ساری زمین کا ربّ ہو۔

چنانچہ توحید پرستی (Monotheism)، کثرت پرستی (Polytheism) سے اِس وجہ سے اُبھرتی ہے کہ ضمیر اور عقل دونوں وحدت اور آفاقیت کا تقاضا کرتے ہیں۔ اِس بات کا یہ پہلو اہم ہے کہ دو تنقیدی خطوط موجود ہیں۔ یعنی ایک " عملی "

اور دوسرا "نظری"۔ کیونکہ اِس سے اُس غیر معمولی رکاوٹ پر روشنی پڑتی ہے، جو اکثر اعلیٰ مذاہب میں توحیدی ارتقاء میں واقع ہوتی ہے۔ درحقیقت ہمیں یہ نظر نہیں آتا کہ ایک مکمل توحید حاصل کی گئی ہو۔ اِس کے بجائے اہلِ دانش کا مذہب ایک وحدت الوجودی فلسفہ (pantheistic philosophy) بن جاتا ہے، جو الوہیّت کو کائنات کے کُل یا نظم کے ساتھ ایک سا قرار دیتا ہے۔ اِس رجحان کی سب سے نمایاں مثال ہمیں ہندوستانی مذہبی ارتقاء میں ملتی ہے۔

رِگ وَید ہمیں ایک مکمل طور پر ترقی یافتہ کثرت پرستانہ مذہب دکھاتا ہے، جس میں توحید پرستی کی طرف منتقلی کے آثار بھی موجود ہیں۔ لیکن یہ منتقلی کبھی مکمل نہ ہو سکی۔ ہندوستان کی اعلیٰ مذہبی فکر "مطلق" (absolute) کے بارے میں قیاس آرائیوں کی طرف بڑھ گئی۔ یعنی ایک وحدت الوجودی تصورِ الوہیّت کی طرف۔ جس میں حقیقی الوہی تصوّر ہی تحلیل ہو گیا اور آخر کار بدھ مت کے "نِہل اِزم" (nihilism) تک جا پہنچی۔ اِس ارتقاء میں کثرت پرستی (polytheism) کو نہیں مٹایا گیا۔ بلکہ اُس نے ایک نئی زندگی اور فلسفیانہ بنیاد پالی۔ کیونکہ ایک ایسا الوہیت پرستانہ تصور، جو کائنات کے کُل کے برابر ہو، اور یہ یقین کہ کئی دیوتا اُسی کُل کے مختلف پہلوؤں کے مظاہر ہیں، دونوں میں کوئی تضاد نہیں۔ وحدت الوجودیت کا خدا حسد کرنے والا خدا (Jealous God) نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ اُس کی کوئی شخصیت ہی نہیں ہوتی۔ اِس وحدت الوجودیت کی طرف انحراف کی وجہ بظاہر یہ ہے کہ اُن اخلاقی عوامل کو نظر انداز کر دیا گیا، جو کثرت پرستی سے دُور لے جاتے تھے اور زیادہ تنگ نظریاتی پہلوؤں پر زَور دیا گیا۔

جے۔ آر۔ فار کُوہر (J R Farquhar) نے ہندوستانی مذہب کی تاریخ میں ایک غیر معمولی واقعے کی طرف توجہ دلائی ہے، جو اِس بات کی وضاحت کرتا ہے۔ ہندُوایرانی مذہب کے دیوتاؤں میں ایک "اسُرہ ورُن" (Asura Varuna) ہے، جس کے ساتھ وہ اوصاف وابستہ ہو گئے تھے، جن میں ایک عظیم اخلاقی خدا پرستی (ethical theism) کا وعدہ موجود تھا۔ وہ الٰہی قانون کا منبع ہے، جس میں اخلاقی قانون بھی شامل ہے۔ لیکن وہ اخلاقی تصوّرات، جن سے ورُن کا تعلق تھا، یعنی "رتا" (ṛta)، کو کبھی ارتقاء نہ دیا گیا۔ "ورُن ایک ایسی تنہا عظمت میں کھڑا ہے، جس میں ہمیں سنجیدہ اُداسی کا پہلو نظر آتا ہے۔ کیونکہ رِگ وَیدی الٰہیات کا وہ بلند گروہِ تصوّرات، جو اُس سے وابستہ تھا، وہ واحد حصہ ہے، جو ہندوستانی فکر کی عظیم تکمیل میں نہ تو آگے بڑھایا گیا اور نہ استعمال ہوا"۔

یہ کہنا بہت غلط ہو گا کہ اُس تنقید میں اخلاقی عوامل بالکل بھی شامل نہ تھے، جو افلاطون اور ارسطو نے عوامی مذہب کے خلاف کی ہے۔ پھر یہ بھی کم درست ہو گا کہ دونوں میں سے کسی کو وحدت الوجودی الٰہیات (pantheistic theology) کا مصنف کہا جائے۔ پھر بھی بہت سے توحید پرستانہ عناصر کے باوجود نہ افلاطون اور نہ ہی ارسطو نے حقیقی خدا پرستی (genuine Theism) کو فروغ دیا۔ ارسطو کا "مُحرّکِ غیر مُتحرّک" (Unmoved Mover) حقیقت میں اُس مقام کو پورا نہیں کرتا، جو ایک ایسے وجود کا ہے، جو خواہش کا منبع اور اُس کا مقصود ہو سکے۔ "لازمانی عالمِ امثال" (timeless realm of Ideas)

کائنات کے نظم سے بہت کم مختلف ہے۔ اِتنی اخلاقی ترغیبات میں ڈوبا ہوا یہ فکر بھی خدا کے تصور تک نہ پہنچ سکا۔ اِس کی وجہ یہی ہے کہ بالآخر اخلاقی پہلوؤں کو محض نظری پہلوؤں کے تابع کر دیا گیا۔ آخر میں نظری علم کو ہی الوہی مانا گیا اور "حقیقی وجود کو عقلی منطق کی مناسب شے کے ساتھ ایک سا کر دیا گیا"۔

اب اگر ہم عبرانیوں (Hebrews) کے مذہب کی طرف رجوع کریں تو ہمیں ایک ایسا ارتقائی عمل ملتا ہے، جو توحید پرستی کی طرف تقریباً مکمل طور پر اخلاقی ضرورتوں سے متعین تھا۔ اِس میں شک نہیں کہ عبرانیوں کا مذہب اپنی ابتدائی صورتوں میں اپنے اِردگرد کے قبائل کے مذاہب سے کسی عمومی خاصیت میں مختلف نہ تھا۔ عہد نامہِ عتیق (Old Testament) خود ہی ایسے قدیم اور غیر اخلاقی تصورات کے آثار رکھتا ہے۔ یہ واضح ہے کہ کافی عرصے تک یَہواہ (Jahveh) دوسرے قبائلی دیوتاؤں سے برتر نہ تھا۔ عہد نامہِ عتیق کی جدید تنقید نے یہ واضح کیا ہے کہ قبائلی دیوتا سے ربّ العالمین تک کا سفر نبیوں (Prophets) کے غیر معمولی اور منفرد کام کے نتیجے میں ہوا۔ ہمیں یہ سمجھنا چاہیے کہ اِس نبوّتی انقلاب کی محرّک قوّت اخلاقی تھی۔ محض نظری تحریک نے اِس مذہبی ارتقاء میں کوئی خاص کردار ادا نہیں کیا۔ صرف حکمت کی کتابوں (Wisdom literature) میں ہی کچھ نمایاں نظری سوالات اٹھائے گئے ہیں۔

چنانچہ عبرانیوں کے مذہبی ارتقاء میں ہمیں ایک ایسا نمایاں نمونہ ملتا ہے، جو اُس ارتقاء کا اِتّمام ہے، جو ہم نے پچھلے حصے میں ہندوستانی مذہب میں دیکھا، جو وحدت الوجودیت پر ختم ہوتا ہے۔ عبرانی مذہب دراصل ایک مکمل اخلاقی توحید پرستی (ethical Monotheism) کے ظہور کی تاریخ ہے۔ ابتدائی نبیوں کے اِس اعلان سے کہ "یَہواہ قربانیوں سے زیادہ راستبازی کا طالب ہے"، اِس عمل کو اُس عظیم تصوّر تک تفصیل سے دیکھا جا سکتا ہے، جو یسعیاہ ثانی (Deutero-Isaiah) کے الہام میں سامنے آیا۔ یعنی یہ ایک آفاقی خدا کا تصوّر ہے، جو راستبازی کا سرچشمہ اور سارے جہان کا مُنصف ہے۔

360 قبل مسیح تک یہ اخلاقی توحید پرستی تمام بنیادی نکات میں قائم ہو چکی تھی اور یہ فرق نمایاں ہے کہ ہندوستانی مذہب کے ارتقاء کے مقابلے میں اِس کا نتیجہ کیا نکلا۔ یہاں الوہیت کا تصوّر کسی بے شخصیت وحدت میں تحلیل نہ ہوا۔ بلکہ زیادہ واضح اور مکمل طور پر شخصی بن گیا۔ یوں خدا کے تصور سے خام انسانی اوصاف تو نکال دیئے گئے۔ لیکن یہودی مذہب نے اِسے تمام واضح صفات سے محروم نہیں کیا۔

خدا رُوح ہے۔ لیکن وہ ایک شخصی رُوح ہے۔ مذہبی تجربہ عام طور پر مختلف النوع ہوتا ہے، جہاں وحدت الوجودی (pantheistic) مذاہب میں انسان کے لئے اعلیٰ ترین خیر کو وجودِ مطلق (Absolute Being) سے اُس اِتّحاد کی صورت میں سمجھا جاتا ہے، جو "عدم / فنا" (annihilation) سے تقریباً مختلف نہیں۔ عبرانی اخلاقی توحید (Hebrew Ethical Monotheistic faith) میں "سب سے اعلیٰ زندگی" خدا کے ساتھ رفاقت (communion) کی زندگی ہے۔ یعنی ایسا تعلق، جس میں مخلوق کی زندگی پاکیزہ اور مزید شدید (گہری) ہو جاتی ہے۔ یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ عبرانی مذہبی تصوّرات میں

کچھ ایسے عناصر موجود تھے، جنہیں مزید وضاحت کی ضرورت تھی۔ خاص طور پر یہ درست ہے کہ غالباً پاک خدا کی مخلوق کی ناقص دنیا سے جدائی کے تصور کو حد سے زیادہ بڑھا دیا گیا تھا، جو بالآخر یہودیت کے اُن بگاڑوں کی جڑ تھا، جن کے خلاف یسوع نے احتجاج کیا۔

تاہم تمام تحفظات کے باوجود یہ حقیقت باقی رہتی ہے کہ عبرانی مذہب ایک مخصوص قسم کے مذہبی ارتقا کی اعلیٰ اور منفرد مثال ہے۔ یہ وہی واحد راستہ ہے، جو آخرکار خدا کے تصور کو مکمل طور پر کھو دینے اور اُسے صرف وجود (Being) یا کائنات کے نظام کے کسی مبہم تصور میں گم کر دینے پر ختم نہیں ہوتا۔

ہم ایک طویل اور چکر دار سفر سے گزرتے ہوئے ایک نتیجے پر پہنچے ہیں، جو میری نظر میں نہایت قیمتی ہے۔ ہم اِس بات پر متفق ہوئے ہیں کہ مسیحیت کو مذہبی شعور کی عمومی تاریخ کا ایک حصہ سمجھ کر معروضی طور پر برتا جانا چاہئے۔ ہم نے کوشش کی ہے کہ اِس کا مقام اُس ارتقاء میں تلاش کریں۔ تاہم ہم نے یہ ماننے کی وجہ بھی دیکھی ہے کہ کثرت پرستی (Polytheism) سے اعلیٰ درجے کے مذہب کی طرف پیش رفت یک رُخ اور یکساں نہیں۔ بلکہ یہ دو بڑی شاخوں میں تقسیم ہوتی ہے۔ ایک کے آخر میں غیر اخلاقی وحدت الوجودیت (non-ethical Pantheism) ہے، اور دوسری کے آخر میں اخلاقی خدا پرستی (Ethical Theism) ہے۔ جب تک ہم اِس نقطۂ نظر سے رجوع نہ کریں، ہم مسیحیت کی فطرت کو سمجھنے کی اُمید نہیں رکھ سکتے۔ انجیل یہودیت کی اخلاقی توحید پرستی کو مقدّم فرض کرتی ہے اور یسوع اِسی نبوّتی روایت کو آگے بڑھاتا ہے۔ مسیحیت کے بنیادی دعوے وہی ہیں، جو خدا اور انسانوں کے تعلق کے بارے میں نبوّتی تصور سے ماخوذ ہیں۔

انجیل کی اصل جدت اِس میں نہیں کہ اُس نے دنیا میں خدا کا بالکل نیا تصور یا انسان کے خدا سے تعلق کا ایک غیر مسبوق تجربہ پیش کیا۔ ایسی جدت تو ایمان کے لئے ٹھوکر اور پیغام کی قبولیت میں رکاوٹ بن جاتی ہے۔ بلکہ انجیل کی جدت اِس حقیقت میں ہے کہ یسوع کی تعلیم اور شخصیت میں اور اُن لوگوں کے تجربہ میں، جو اُس سے وابستہ تھے، پہلی بار اخلاقی توحید پرستی اپنی تکمیل تک پہنچتی ہے اور مربوط ہو جاتی ہے۔ کیونکہ یسوع کی تعلیم میں خدا کی فطرت کے بارے میں عبرانی خیالات کے مضمرات کو واضح کرکے قطعی بنا دیا گیا ہے۔

خدا کو سب سے پہلے اور بڑھ کر عادل (righteous) ماننے کے تصور کو بڑی مشکل پیش آتی ہے۔ جب تک ان کو عدالت کے مختلف قوانین کے ایک مجموعے کی صورت میں سمجھا جائے، جو آپس میں کوئی بنیادی ربط نہیں رکھتے۔ ہم اُس وقت تک اخلاقی معیار کو خدا کی ذات سے اخذ نہیں کر سکتے، جب تک کہ ہم یہ نہ مانیں کہ اخلاقی معیار بذاتِ خود ایک وحدت ہے اور یہ کسی ایک اصول سے ماخوذ ہے۔ ایسا کرنے میں ناکامی ہمیں اِس خیال کی طرف لے جائے گی کہ شریعت (Law) خدا سے بالکل آزاد اور حتیٰ کہ اُس سے بالاتر ہے۔ یہ ایک ایسا خیال ہے، جو ربّانی (Rabbinic) تصوّر سے ظاہر ہوتا ہے کہ یہواہ (Jehovah) خود بھی شریعت کا مطالعہ کرتا ہے۔

یسوع کا یہ اعلان کہ "خدا باپ ہے"، یوحنا کی تحریروں میں اِس جملے میں عمومی صورت اختیار کرتا ہے کہ "خدا محبت ہے"۔ یہ اخلاقی توحید پرستی کو فوراًاُن عملی اور نظری مشکلات سے آگے لے جاتا ہے، جو اُس وقت پیدا ہوتی ہیں، جب ہم خدا کو نیک مانتے ہیں۔ جب تک ہم نیکی کو الگ الگ احکام یا چھوٹی چھوٹی الگ الگ خوبیوں کے ایک مجموعے کے طور پر سمجھتے ہیں، ہم نہ ختم ہونے والے تضادات میں پھنسے رہتے ہیں۔ مثلاً یہ سوال ہمیں اُلجھا دیتا ہے کہ کس معنی میں کہا جا سکتا ہے کہ خدا شجاع ہے؟ لیکن نیکی کو محبت کے واحد اصول کی مختلف صورتوں میں حل کر دینا، ہمیں ایسے مسائل سے آزاد کرتا ہے۔ یہی وہ تکمیل ہے، جس کے ذریعے اخلاقی توحید پرستی اپنی بنیاد قائم کرتی ہے۔

خدا کی بادشاہی کی تعلیم میں یسوع نے اُس آفاقی رجحان کو اختیار کیا، جو ہم نے بڑے انبیاء میں دیکھا تھا۔ قدیم زمانوں سے عبرانی مذہب کا باقی رہ جانے والا "خصوصیت پرستی اور قوم پرستی کا آخری اثر" اَب مٹ جاتا ہے۔ اِس سے ایک ایسے معاشرے کا تصور ابھرتا ہے، جو خدا اور ایک دوسرے کے ساتھ شراکت سے لطف اندوز ہوتا ہے۔ یعنی یہ ایسا تصور نہیں جو باقی انسانیت سے محض بیرونی یا اتفاقی امتیازات کے ذریعے الگ ہو۔

تاہم اگر ہم مسیحی تصور کو محض یسوع کی تعلیم میں اخلاقی توحید پرستی کی اعلیٰ مثال کے طور پر محدود کر دیں تو ہم نہایت ناقص تصویر پیش کریں گے۔ یہ درست ہے کہ نئے عہدنامے اور تاریخی مسیحیت کے لئے بھی مرکز یسوع کی ذات ہی ہے۔ لیکن مسیحیت دراصل "مسیح" ہی ہے نہ کہ محض اُس کی تعلیم۔ اِس میں کوئی شک نہیں کہ یسوع نے اپنے لئے اعلیٰ ترین دعوے کئے کہ "وہ خدا کا سب سے بڑا مُکاشفہ دینے والا ہے"۔ اُس کا یہ دعویٰ اُس کے پیروکاروں نے قبول کیا اور اِسے اپنی مذہبی زندگی کے لئے بنیاد بنایا۔ چاہے ہم یہ نہ بھی مانیں کہ اُس نے کبھی اپنے آپ کو ایک منفرد معنی میں "خدا کا بیٹا" کہا تاہم یہ واضح ہے کہ اُس نے اپنے لئے یہ لقب استعمال کیا۔ یا یہ الفاظ کہے کہ "جس نے مجھے دیکھا اُس نے باپ کو دیکھا"۔

انتہائی ہٹ دھرم تنقید کے سوا اَور کوئی یہ انکار نہیں کر سکتا کہ مسیحی مذہب کے قدیم ترین ریکارڈز میں مسیح کے بارے میں ایسا یقین موجود ہے، جو کم از کم مسیحی عقیدۂ تجسّم (Incarnation) کا بیج بن سکتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ اِس قدر و قیمت کو کس معنی میں اُس اخلاقی توحید پرستی کے ساتھ جوڑا جا سکتا ہے، جسے ہم نے مسیحیت کی بنیاد کے طور پر اُجاگر کیا ہے؟ کیا یہاں ہم جڑ سے ہٹ کر کوئی ایسا مذہبی تصور نہیں پاتے، جو اخلاقی توحید پرستی کی بجائے نسلی مذاہب سے تعلق رکھتا ہے؟ ایسا استدلال مسیحیت کے اُس تصور کے اصل مفہوم کو نظر انداز کر دے گا، جس کے مطابق یہ مانا جاتا ہے کہ "انسانیت میں الوہیت سکونت پذیر (dwelling) ہے"۔

مسیحی تصورِ تجسّم (Incarnation) کی منفرد اہمیت یہی ہے کہ یہ اخلاقی توحید پرستی کے دائرے میں پروان چڑھا ہے۔ یہی حقیقت اُن تمام تقابلی مثالوں کو غیر متعلق بنا دیتی ہے، جو ایسے مذاہب سے جمع کی جاتی ہیں، جن کا خدا کے تصور کے بارے میں بالکل مختلف نظریہ ہے۔ بد قسمتی سے مسیحی الٰہیات نے خود اکثر اِس حقیقت کو نظر انداز کر کے حماقت کی ہے اور

یسوع کے باپ کے ساتھ تعلق کو اخلاقی حقیقت کی بجائے ایک ماورائی معمّا(ontology puzzle) سمجھ لیا ہے۔ لیکن خود یہ تصور اخلاقی توحید پرستی کے خلاف نہیں۔

خدا کی فطرت پر عبرانی غور و فکر کے نتیجے میں ایک ایسی کمی رہ گئی تھی، جس کے سنگین عملی اثرات نکلے۔ خدا کی پاکیزگی کو آلودگی یا مصالحت سے بچانے کے لئے اُس کی فوق الفطرت عظمت اور جدائی کو بہت زیادہ بڑھا دیا گیا تھا۔ خدشہ یہ تھا کہ کہیں یہ نہ مان لیا جائے کہ "وہ بھی ہماری طرح ہی ہے"۔ مگر اِس کوشش میں یہ خطرہ چھپا تھا کہ خدا کو اِس قدر "بلند اور ماوراء" کر دیا جائے کہ وہ ایک "نامعلوم خدا" بن جائے۔ یہی وہ خطرہ اور کمی ہے، جسے یہ مسیحی اقرار دور کرتا ہے کہ "خدا مسیح میں ہے"۔ یہ حقیقت کہ خدا کا کامل، کافی خود انکشاف (self-revelation)، اور ایک اخلاقی طور پر کامل انسانی شخصیت میں ہے، اخلاقی توحید پرستی کی تکمیل ہے۔ یہ کوئی بیرونی شے نہیں، جو خدا کے ساتھ اخلاقی مقصد کے تصور سے غیر منطقی طور پر جوڑ دی گئی ہو۔ بلکہ یہ اُس عظیم عمارت کا آخری پتھر ہے، جس کی بنیاد انبیاء کے بصیرت افروز کلام میں رکھی گئی تھی۔

یہ دیکھنا دلچسپ ہے کہ یہاں تشبیہ بالمخلوق (Anthropomorphism) اپنی آخری کامیابی اور جواز کو پہنچتی ہے۔ ابتدائی مذہب میں "ماورائی" کو "انسانی" اوصاف پر قیاس کرنا ترقی کا راستہ ہے۔ مذہبی زندگی کی بلند ترمنزلیں انسان کی حقیقی فطرت اور اُس کی ماہیت کے عناصر کے باہمی مقام پر غور و فکر کے ذریعے حاصل ہوتی ہیں۔ اِسی طرح تمام مذاہب کی اعلیٰ ترین منزل اُس ہستی میں اپنے کمال کو پہنچتی ہے، جو کامل انسان ہونے کے ناطے ہم پر پاک خدا کو ظاہر کرتی ہے۔

اب ہم مسیحی نقطۂ نظر کے بنیادی خدوخال کا خلاصہ کر سکتے ہیں۔ جیسا کہ ہماری تحقیق نے اُنہیں واضح کیا ہے۔ یہ اخلاقی توحید پرستی (Ethical Monotheism) پر قائم ہے اور اِس کا مطلب یہ ہے کہ تمام موجودات کا منبع اور مقصد شخصی ہونا چاہئے۔ اِس شخصی خدا کی سب سے اعلیٰ اور بنیادی صفت محبت ہے۔ مزید یہ کہ کائنات ایسی نوعیت کی ہے کہ محدود اشخاص اپنی انفرادیت کھوئے بغیر خدا کے ساتھ شراکت میں آ سکتے ہیں۔ خدا اپنی ذات کو انسانی زندگی اور کردار کے وسیلے سے پوری طرح آشکار کر سکتا ہے۔ اِس تصورِ کائنات کے مضمرات کو کچھ تفصیل سے بیان کرنا ضروری ہو گا۔ لیکن اِس سے پہلے مجھے مختصراً یہ دیکھنا ہے کہ مسیحی تاریخ اور تجربہ میں یہ تصور کتنا آگے بڑھایا گیا ہے۔

آیئے اُس اقتباس کی طرف لوٹیں، جو نیومین (Newman) سے اِس لیکچر کے آغاز میں نقل کیا گیا تھا۔ آپ کو یاد ہو گا کہ وہ مسیحیت کے معروضی (objective) پہلو پر زور دے رہا تھا اور ہمیں یہ نصیحت کر رہا تھا کہ ہم اُس کی اصل نوعیت کا اندازہ اُس کے عملِ مُجسّم کو دیکھ کر لگائیں۔ ظاہر ہے کہ اُس کا مطلب یہ تھا کہ ہم کلیسیا (Church) کی آواز سنیں۔ میں اُس کے اِس نکتہ کو قبول کرتا ہوں کہ مذہب کو لازماً کوئی سماجی اظہار چاہئے۔ لیکن اُس کے استدلال میں ایک ترمیم تجویز کرتا ہوں۔ ہم شاید نیومین کی طرح پُر اعتماد نہ ہوں کہ سچی کلیسیا کو ہم بآسانی جھوٹی نظیروں سے الگ کر سکیں، اور کم از کم یہاں ہمارے لئے یہ بحث شروع کرنا ناممکن ہو گا۔ لیکن ایک سماجی مظہر ایسا ہے، جو الٰہیاتی پیچیدگیوں سے آزاد ہے۔ جس کی تحقیق ہمارے لئے ممکن

ہے اور وہ ہے " مسیحی تہذیب "(Christian civilisation)۔ اگر ہم اِسے غور و فکر کا موضوع بنائیں تو یہ صرف سہولت ہی نہیں بلکہ حقیقت میں فائدہ مند بھی ہو گا۔ کیونکہ تمام بڑے مذاہب نے کسی خاص قسم کی ثقافت کی اساس رکھی ہے اور بڑے سماجی تحرّکات میں ڈھلے ہیں۔

لٰہذا میری تجویز یہ ہے کہ ہم یہ پوچھیں کہ معروضی طور پر دیکھی جانے والی مسیحی تہذیب کی خصوصیات کیا ہیں؟ میرا یقین ہے کہ یہ بات نہایت وضاحت کے ساتھ بیان کی جاسکتی ہے اور یہ دکھایا جاسکتا ہے کہ وہی نقطۂ نظر اُن کی اساس ہے، جو ہم نے مسیحی تصورِ کائنات میں دریافت کیا ہے۔ اِس طرح ہم ایک معقول یقین تک پہنچیں گے کہ مسیحیت ایک ہی ہے۔ ہمیں دو یا تین الگ الگ مذاہب سے سابقہ نہیں، جن کے تصوراتِ کائنات مختلف ہوں۔ الٰہیات کی گوناگوں تبدیلیوں کے باوجود بنیادی اعتقادات قائم رہے ہیں اور کسی حد تک سماجی زندگی میں پورے بھی ہوئے ہیں۔ مسیحیت کی " دنیاوی گواہی" وہ اثرات ہیں، جو اُس نے دنیا میں پیدا کئے ہیں۔

یہ بد قسمتی کی بات ہے کہ ایک معنی میں مسیحی تہذیب کا وجود نہیں ہے۔ بڑی آسانی سے مسیحی دنیا کو ایک بکھرے ہوئے ہجوم کی صورت میں پیش کیا جاسکتا ہے، جہاں کسی مشترک مقصد کے بغیر اور کسی واضح کردار کے بغیر قومیں، طبقات اور اصول باہم برسرِ پیکار ہیں۔ لیکن اگرچہ یہ رائے بظاہر معقول دکھائی دیتی ہے، لیکن دراصل سطحی ہے۔ کیونکہ یہ یقینی ہے کہ مسیحی تہذیب اپنی کئی نمایاں خصوصیات میں باقی تمام ثقافتی نمونوں سے مختلف ہے۔

کم از کم یہ ضرور کہا جاسکتا ہے کہ ایک حقیقی مسیحی طرزِ تہذیب اُسی معنی اور اُسی درجے میں موجود ہے، جس طرح ایک فرد کا " حقیقی نفس"(true self)۔ میرا اعلیٰ نفس کوئی مستقل اور معیّن وجود نہیں، جو وقت اور مکان میں مکمل ہو۔ مگر پھر بھی اِس کا حقیقی وجود ہے اور کسی نہ کسی درجے میں اِس کی توصیف ممکن ہے۔ یہ ایک مثالی رجحان کی صورت میں موجود ہے۔ ایک ایسے کردار کے طور پر، جو انتشار سے اُبھر رہا ہے اور جنم لینے کے لئے جدوجہد کر رہا ہے۔ لٰہذا اگر ہم کسی انسان کے حقیقی نفس کو دریافت کرنا چاہیں تو ہمیں اُس کی زندگی کے کسی ایک لمحے پر نہیں بلکہ بحیثیتِ مجموعی اُس کی پوری زندگی پر نظر ڈالنی ہو گی۔ ہمیں اُس کے مقاصد کے عمومی رجحان اور اُن اصولوں کو دیکھنا ہو گا، جو غلبہ حاصل کرنے کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ سب سے بڑھ کر ہم غلطی پر ہوں گے اگر ہم اُسے ایسا تصور کریں، جو اب مزید بڑھنے سے رُک گیا ہے۔ کیونکہ ہمیں اُس کے ماضی اور حال کے ساتھ اُس کے ممکنہ مستقبل کو بھی مدِ نظر رکھنا ہو گا۔

اِسی طرح اگر ہم مسیحی تہذیب کے معنی کو سمجھنا چاہیں تو ہمیں اُس کے اعلیٰ نفس کو تلاش کرنا ہو گا۔ ہمیں اُس کے اندر مضمر مقاصد کا تصور باندھنا ہو گا، یہ دیکھتے ہوئے کہ وہ مسلسل (مخالف رُجحانات اور طویل انحرافات کے باوجود) کیا شے بننے کی کوشش کر رہی ہے۔

مسیحی تہذیب اور باقی تمام تہذیبوں کے درمیان سب سے نمایاں تضاد یہ ہے کہ یہ ارتقاء پسند (progressive) ہے۔ اِس خاصیت کی سب سے فوری مثال، جو ہمارے ذہن میں آتی ہے، وہ سائنسی پیش رفت ہے، جس نے پچھلے سو(100) برسوں میں زندگی اور فکر کو بدل کر رکھ دیا ہے۔ لیکن یہ نہ تو سب سے اہم اور نہ ہی سب سے بنیادی پہلو ہے۔ سماجی تنظیم اور سماجی تصورات نے بھی یہی خاصیت ظاہر کی ہے۔ باقی تمام تہذیبوں کے مقابلے میں مسیحی دنیا نے تطبیق کی آزادی اور آگے بڑھنے کی قوتِ محرّکہ کا وہ نمونہ دکھایا ہے، جس کی کوئی نظیر نہیں۔ پھر صرف ترقی کا حقیقت ہونا ہی اِس امتیاز کا سب سے اہم پہلو نہیں ہے۔ بلکہ مغربی تہذیب کے ذہن میں یہ تصور گہری جڑیں رکھتا ہے کہ ارتقاء لازمی ہے۔

اُس کے ذہن کے سامنے جو مثالی صورت ہے، وہ کسی نسبتاً کامل سماجی حالت کی نہیں، جسے تبدیلی کے خطرے سے محفوظ رکھا جائے۔ بلکہ ایک ایسے غیر منقطع ارتقاء کی ہے، جو ترقی کے مسلسل مراحل سامنے آنے پر اپنے مثالی تصوّر کو وسیع کرتا ہے۔ ہم اکثر ارتقاء کے اِس خیال کی انفرادیت کو نظر انداز کر دیتے ہیں۔ کیونکہ یہ اِتنی گہرائی سے ہمارے ذہنی ڈھانچے میں داخل ہو چکا ہے کہ ہم شاذ ہی ایسی تہذیب کا تصور کر پاتے ہیں، جس میں یہ اثر انداز نہ ہو۔ پھر بھی قدیم تہذیبوں اور موجودہ چین اور ہندوستان کی ثقافتوں کے ساتھ موازنہ اِس فرق کے ثبوت کے لیے کافی ہے، جس پر ہم زور دے رہے ہیں۔ یونان کی فکر کے ہم پر عظیم احسانات ہیں، مگر ارتقاء کا تصور اُن میں شامل نہیں۔ آیئے چند الفاظ ایک ایسے شخص کے بیان سے نقل کریں، جس پر یونانی ورثے کی اہمیت کم سمجھنے کا الزام نہیں لگایا جا سکتا۔

"جس طرح ایک واحد اصول یا ارادہ فطرت کی جڑ میں موجود ہے۔ اِسی طرح انسان کے ذہن اور اعمال میں بھی ایک اصول مجسم ہے۔ ہر ترقی پذیر معاشرے کی طرح تمام سائنس اور عملی توانائی کا محرّک "یقین" ہے۔ ہم بمشکل اُس تبدیلی کی گہرائی کو سمجھ سکتے ہیں، جس کے ذریعے اِس مسیحی عقیدے نے ارتقاء پر یقین پیدا کیا اور جو جدید دنیا کی خصوصیت ہے۔ جب ہم یونانیوں کے سب سے دانا لوگوں کے محتاط سماجی تصورات کا موازنہ اُن جرّی استعاروں سے کرتے ہیں، جو پہلی بار گلیل کے ایک کسان کے ذہن میں آئے تو مستقبل کو بالکل مختلف نظر سے دیکھتے ہیں۔ یہ توازن کو تکلیف دہ طور پر قائم رکھنے کے لئے نہیں۔ بلکہ کمال کی طرف ایک آزاد اور فطری نشوونما کے لئے ہے۔ یہاں دنیا کی تاریخ میں تقریباً پہلی بار سنہری دور کو مستقبل کی طرف منتقل کیا گیا"۔(Bosanquet, Civilization of Christendom,صفحہ 84)

مسیحی تہذیب کی دوسری خصوصیت ارتقاء کے تصور سے قریبی تعلق رکھتی ہے، جسے میں شاید "وسعت پذیر وحدت" کہہ سکتا ہوں۔ مسیحی تہذیب نے مختلف قوموں اور نسلوں کو اپنے اندر جذب کرنے کی بے نظیر طاقت کا مظاہرہ کیا ہے اور اُن کی انفرادی خصوصیات کو محفوظ رکھتے ہوئے اُنہیں کسی نہ کسی درجے کی وحدت میں منظم کیا ہے۔ یہ درست ہے کہ ہر وہ تہذیب، جو کسی قابلِ ذکر عرصے تک قائم رہ سکی ہے، اُس کے اندر کسی نہ کسی قسم کی وحدت کی قوت موجود رہی ہے۔ یہ یقینی طور پر قابلِ ذکر ہے کہ یہ وحدت کی قوت ہمیشہ زندگی کے ایک مشترکہ تصور کی صورت میں موجود مذہب سے آئی ہے۔ وسیع

معنوں میں یہ درست ہے کہ "معاشرے کی تشکیل مذہب کی مرہونِ منت ہے، اور معاشرتی وجود کا تسلسل مذہبی عقائد کے تسلسل پر موقوف ہے"۔ لیکن اگرچہ دیگر تہذیبیں طویل عرصے اور بہت سی تبدیلیوں کے دوران اپنی شناخت قائم رکھنے کی صلاحیت رکھتی رہی ہیں، لیکن کوئی بھی مسیحی دنیا کی اِس صلاحیت کے قریب نہیں پہنچی کہ وہ مسلسل پیچیدہ تر مواد کو ایک وحدت میں ضم کرتی جائے۔ فطری طور پر یہ اعتراض کیا جائے گا کہ چاہے قرونِ وسطیٰ کی مسیحی دنیا میں وحدت موجود تھی، لیکن بعد کے قرونِ وسطیٰ کی الٰہیاتی غلطیوں اور اصلاحِ مذہب کے بعد یہ خصوصیت کھو گئی۔ آج نہ کوئی حقیقی وحدت باقی ہے اور نہ ہی اخلاقی اقدار کا کوئی مشترکہ اعتراف موجود ہے۔ ہمیں یہ ماننا پڑے گا کہ وحدت کی خواہش مغربی تہذیب کی "حقیقی ذات" میں تو موجود ہے، مگر اُس کی موجودہ حالت میں نہیں ہے۔ تاہم یہ حقیقت کہ یہ خواہش موجود ہے اور نئے عزم کی تیاری کر رہی ہے، شک سے بالاتر ہے۔ یہاں تک کہ جنگِ عظیم (ورلڈ وار) کی تباہ کاری بھی مسیحی دنیا کی اساسی وحدت کے کچھ اشاروں سے خالی نہ تھی۔ کیونکہ کوئی بڑی مسیحی قوم اِس تنازعے سے الگ نہ رہ سکی۔ اِس حادثے کا گہرا مطلب شاید یہ نہ ہو کہ کوئی موجودہ وحدت ٹوٹ گئی ہے۔ بلکہ یہ کہ مسیحی دنیا ایک زیادہ مکمل اور زیادہ مضبوط بنیادوں والی وحدت کی طرف جدوجہد کر رہی ہے۔

مسیحی ثقافت کی تیسری خصوصیت سیاسی آزادی اور مساوات کے تصورات کی نشوونما ہے۔ بلاشبہ آزادی کی جنگ ایک باشعور تحریک کے طور پر اکثر مذہبی عقائد کے خلاف بغاوت کے ساتھ جڑی رہی ہے۔ لیکن اُن باغیوں نے بھی اپنی طاقت اُسی سماجی ثقافت سے لی ہے، جس کے خلاف وہ احتجاج کرتے ہیں۔ حقیقت یہ ہے کہ صرف مسیحی تہذیب نے جمہوری سماجی تصور کو جنم دیا ہے۔ بہت سا ابہام اِس عادت سے پیدا ہوتا ہے کہ قدیم یونان کی بعض غلام دار ریاستوں کو جمہوریت کہا جاتا ہے۔ لیکن یہ واضح ہے کہ ایک ایسا سماجی نظام، جو جبری مزدوروں کے ایک طبقے پر قائم ہو، اُس چیز سے بالکل مختلف ہے، جسے ہم آج "جمہوریت" کہتے ہیں۔ یہ بھی درست ہے کہ کامل جمہوریت کبھی کہیں موجود نہیں رہی۔ لیکن یہ تصور کبھی انسانی ذہن میں نمودار نہ ہوتا اگر وہ مسیحیت کے دائرہِ اثر سے باہر ہوتا۔ یہ تقدیر رکھتا ہے۔ جیسا کہ ہر شخص دیکھ سکتا ہے، کہ مستقبل میں ایک غالب تصوّر بنا۔ مُقدس پولس نے کہا کہ "شریعت مسیح کی طرف انسانوں کو لانے والا اُستاد تھی، اور اٹھارہ سو سال کی مسیحیت انسانوں کو آزادی کی طرف لانے والی اُستاد رہی ہے"۔ (بوسانکے، ایضاً صفحہ 142)

اِسی طرح مسیحی ثقافت کی ایک چوتھی نمایاں خصوصیت سیاسی آزادی کے تصور سے قریبی تعلق رکھتی ہے۔ یعنی اِس کی مخصوص نوعیت کی "انسان دوستی" (Humanism)۔ صرف مسیحی دنیا میں یہ تصور پروان چڑھا کہ انسانی شخصیت اور اُس کے حقوق بذاتِ خود لائقِ احترام ہیں۔ اِس کے مقابلے میں قدیم تہذیب کے عظیم دَور کی انسان دوستی بہت محدود تھی اور بمشکل یہ سوچ سموئے ہوئے تھی کہ انسانیت بطورِ انسانیت کوئی قدر رکھتی ہے۔ افلاطون اور ارسطو کے نزدیک غلام اور اجنبی (Barbarian) دلچسپی کے دائرے سے تقریباً باہر تھے۔ گویا وہ یونانیوں اور حیوانوں کے درمیان کوئی درمیانی نوعیت رکھتے ہوں۔ حتیٰ کہ افلاطون کی "مثالی ریاست" بھی ایک طبقاتی نظام ہے، جس میں اعلیٰ سرگرمیاں، جو حقیقی معنوں میں انسانی ہیں،

محض چند مخصوص افراد کے لیے مختص ہیں۔ یہ تب تک نہیں ہوا تھا، جب تک رواقی فلسفے (Stoic Philosophy) کا عروج نہ آیا کہ ہمیں تمام بنی نوع انسان کی مشترکہ عظمت پر ایمان نظر آتا ہے۔

جدید مسیحی دنیا میں انسان دوستی کا جذبہ سماجی ضمیر میں غالب مقام حاصل کر چکا ہے۔ ہمارے نزدیک یہ بدیہی لگتا ہے کہ مصائب کو دور کرنے کی ایک مستقل اور منظم کوشش منظم معاشرے کا فطری فریضہ ہے۔ لیکن کسی اَور تہذیب کے افراد کے نزدیک یہ بدیہی نہ تھا۔ لیکن اِس سے بھی زیادہ نمایاں وہ ارتقاء کا تصور ہے، جو جدید مسیحی ضمیر میں مضمر ہے۔ اب یہ ممکن نہیں کہ انسانی ارتقاء کا کوئی ایسا تصور پیش کیا جائے، جو چند افراد کے معیارِ زندگی کو بلند کرے اور اکثریت کو نظر انداز کرے یا متاثر نہ کرے۔ واحد ترقی کا تصور، جو جدید ضمیر کی تائید حاصل کرتا ہے، وہی ہے، جو انسانی ذہن کی کامیابیوں کو حتی المقدور پوری انسانیت کی مشترکہ ملکیت بنادے۔

یہ انسان دوستی کا جذبہ ابھی ختم نہیں ہوا۔ یہ اِس وقت نئی اور کبھی کبھار مشتبہ صورتیں اختیار کر رہا ہے۔ لیکن صرف سطحی نظر ہی، جو نئے سماجی نظام کی طرف بڑھ رہی ہیں، بین الاقوامی تحریکوں میں محض طبقات کی خود غرضانہ کشمکش کو دیکھے گی۔ اِن میں "انتہائی انسانیت پسندی" کے ساتھ ساتھ ایک گہرا مُحرّک اَور بھی ہے۔ یعنی ایک "آفاقی انسان دوستی"، جو انسانوں کے لیے محض اِس بنیاد پر کہ وہ انسان ہیں، اِس بات کا مطالبہ کرتی ہے کہ اُنہیں زیادہ اور مکمل مواقع دیئے جائیں۔ تاکہ وہ اُس بہترین اور آزاد زندگی میں شریک ہو سکیں، جو انسان کو میسر آسکتی ہے۔ چنانچہ آفاقی صورت میں انسان دوستی مسیحی تہذیب کی ایک خصوصیت ہے، اور ختم ہونے کے بجائے یہ اب نئی قوت جمع کر رہی ہے اور اظہار کے نئے ذرائع تلاش کر رہی ہے۔

پس مجھے یوں معلوم ہوتا ہے کہ یہ وہ نمایاں خصوصیات ہیں، جو مسیحی تہذیب کی اعلیٰ فکر کو ممتاز کرتی ہیں۔ یہ ترقی پسند (progressive) اور عملیاتی (activist) ہے۔ یہ ایک زندہ وحدت رکھتی ہے۔ اِس نے آزادی کے تصور کو پروان چڑھایا ہے، اور اِس نے آفاقی انسان دوستی (universalistic humanism) کے اصول کو ایجاد کیا ہے۔ یہ امتیازی خصوصیات ہیں۔ لیکن یہ کسی اَور ثقافتی دائرے میں اِتنی پائیدار نہیں رہیں۔ مزید یہ کہ یہ ایک دوسرے سے الگ تھلگ نہیں۔ بلکہ اِس قدر قریبی رشتہ رکھتی ہیں کہ ہم اِن کو ایک ہی روح کے مختلف پہلو قرار دینے پر مجبور ہو جاتے ہیں۔ اِن میں سے کسی ایک کو شاید دوسرے کی مشابہت کہا جا سکتا ہے۔ مگر اِن سب کی مجموعی مشابہت کہیں اَور نہیں ملتی۔ مسیحی تہذیب ایک منفرد مظہر (phenomenon) ہے۔ منفرد صرف اپنی مادی کامیابیوں اور بیرونی فتوحات میں نہیں، بلکہ اُن نظریات میں بھی ہے، جو اِس میں حقیقت پانے کی جستجو کرتے ہیں۔ یعنی اُس روح میں ہے، جو اب تک اپنے اختیار کردہ جسم کی کوتاہیوں کے بوجھ تلے کراہتی ہے۔

جب ہم ایک بار اپنی تہذیب کو انسانی روح کی ایک مکمل حرکت کے طور پر دیکھ لیں اور اُس کی نمایاں خصوصیات کو سمجھ لیں، جو اِس کی تاریخی پیچیدگیوں اور موڑوں کے باعث اکثر دھندلا جاتی ہیں تو ہم اِس تاثر سے بچ نہیں سکتے کہ یہ دراصل

ایک خاص نقطۂ نظر کے ظہور کا نتیجہ ہے، جو کائنات کی ماہیت اور زندگی کے مفہوم سے متعلق ہے۔ یہ ناقابلِ تصوّر ہے کہ ایسا ارتقائی عمل اُن اقوام میں رونما ہوتا، جنھوں نے حقیقت (Reality) کو ایک جامد اور غیر شخصی تصور کے طور پر مانا۔ جیسا کہ ہندو تصوف کا بنیادی عقیدہ ہے۔ یا پھر یہ کہ ایسی کوئی چیز پیدا ہو سکتی، جو اِس عقیدے سے تشکیل پانے والی جماعت سے نکلے کہ خدا محض ایک ماورائی (transcendent) ہستی ہے۔ وہ تصورِ کائنات اور زندگی، جو مسیحی تہذیب میں مضمر ہے، بالکل وہی ہے، جسے ہم نے مسیحیت کے مطالعے میں اُس کی امتیازی خصوصیت کے طور پر اخذ کیا، جب ہم نے اُسے تاریخِ ادیان کے ایک باب کے طور پر دیکھا۔ مسیحی تصورِ کائنات مسیحی تہذیب کی حقیقی عِلّت (vera causa) ہے۔ کیونکہ اگر اعلیٰ ترین حقیقت ایک زندہ خدا ہے، یعنی ایک خالق شخصیت، تو پھر انسان کی اعلیٰ ترین سرگرمی اور اعلیٰ ترین خیر سکوت اور رضامندی میں نہیں۔ بلکہ تخلیقی اِرادے کے ساتھ فعال شراکت میں ہو گی۔ اِس خیال کا سماجی مجسّمہ لازماً ایک ایسی جماعت ہو گا، جو ہمیشہ سرگرم رہے اور جس میں ترقی کا رنگ غالب ہو۔ مزید بر آں اگر اِس اعلیٰ ترین حقیقت کو اخلاقی زاویوں سے سمجھا جائے اور اِس کی سب سے بڑی صفت محبت مانی جائے، تو ہمارے پاس ایک ایسی انسان دوستی (humanism) کی بنیاد ہو گی، جو اپنی وسعت میں جامع (catholic) ہو۔

اِس سے بھی آگے خدا کی بادشاہی (Kingdom of God) کا تصوّر اور یہ خیال کہ خدا ایک کامل انسانی زندگی میں ظاہر ہوا ہے، انسانی شخصیت کے احترام اور اُس کے حقوق کے اعتراف کا سرچشمہ فراہم کرے گا، جس کے بغیر آزادی باقی نہیں رہ سکتی۔ اگر مسیحی تصورِ کائنات درست ہے تو جدید تہذیب کے یہ نظریاتی عناصر کائنات کے ڈھانچے میں ایک مضبوط بنیاد رکھتے ہیں۔ یہ محض مفید فریب یا مبہم اندازے نہیں ہیں۔ لیکن اگر مسیحی تصورِ کائنات کو ترک کرنا پڑے تو آزادی اور مساوات جیسے نظریات بے حد کمزور عقلی بنیادوں کے حامل نظر آئیں گے۔

میں یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ مسیحی تصورِ کائنات ہر دَور میں مسیحی دنیا کے ہر فرد کے ذہن میں ایک واضح اور مرتب شکل میں موجود رہا ہے۔ نہ ہی یہ انکار کرتا ہوں کہ اِس کے خدوخال کو اکثر الٰہیات دانوں کی کاوشوں نے واضح کرنے کے بجائے دھندلایا ہے۔ لیکن میرا ماننا ہے کہ یہ تصورِ کائنات (چاہے صریحاً یا ضمنی طور پر، مبہم یا واضح صورت میں) جدید تہذیب کی ارتقائی حرکت کو راہ دکھاتا رہا ہے اور اُس کی زیادہ کامل حقیقت تک پہنچنے کی جستجو کی جڑ میں ہے۔

اب ہم اِس نتیجے پر پہنچتے ہیں کہ اِس لیکچر میں جو کام ہم نے اپنے لیے مقرر کیا تھا، وہ پایۂ تکمیل کو پہنچا ہے۔ ہم نے مسیحیت میں مضمر مخصوص تصورِ کائنات کو واضح کیا۔ اِس کا رشتہ مذہبی ارتقاء کے عمومی حقائق کے ساتھ دکھایا، اور اپنے نتیجے کی تائید اِس امر سے کی کہ مسیحیت کو ایک سماجی قوت کے طور پر دیکھا جائے، جو اپنی پوری تاریخ میں کارفرما رہی ہے۔ لیکن یہاں دو سوالات قدرتی طور پر اُبھرتے ہیں، جن پر چند کلمات کہنا مناسب ہو گا۔

پہلا سوال یہ ہے کہ "مسیحی پیغام میں مضمر بنیادی تصورِ کائنات اور کلیسیا (Church) کے عقائدی ارتقاء (dogmatic development) کے درمیان کیا تعلق ہے؟ یہ بات توکم از کم واضح ہے کہ تاریخی مسیحیت نے کائنات اور خدا کے بارے میں اُن بنیادی تصریحات سے کہیں زیادہ دعوے کیے ہیں، جنہیں ہم نے بنیادی قرار دیا ہے۔ اِس لئے بجا طور پر یہ مطالبہ کیا جا سکتا ہے کہ ہم کیتھولک عقائد کے بارے میں اپنا موٴقف بیان کریں۔ اِس کا جواب اصولی طور پر مجھے سادہ سا نظر آتا ہے۔ اگرچہ تفصیل میں اُس کا اطلاق بلاشبہ مشکل ہو گا۔ ہم نے یہ دعویٰ نہیں کیا، اور نہ ہی ہمارے استدلال سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ اوپر بیان کردہ بنیادی تصریحات مسیحی ایمان کا پورا مضمون ہیں۔ اِس کے برعکس یہ واضح ہے کہ اپنی فطرت ہی کے لحاظ سے وہ مزید توضیح اور ترقی کی طرف اشارہ کرتی ہیں۔

یہ وہ فریم ورک ہے، جس کے اندر مسیحی پیغام کے مکمل مفہوم کو سمجھنا ہو گا۔ یہ مقدّمات (presuppositions) ہیں، کوئی مکمل نظام نہیں۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ کوئی بھی عقائدی تفصیل، جو اِن بنیادی اعتقادات کو دھندلا دے یا اِنہیں منسوخ کرنے کی طرف مائل ہو، اُسے ایک بگاڑ (perversion) سمجھنا ہو گا، نہ کہ صحیح ارتقاء۔ ایک ایسی الہٰیاتی تعبیر، جو ہمیں آسمانی باپ (Heavenly Father) اور خدا کی بادشاہی (Kingdom of God) سے دُور لے جائے اور اِن کی جگہ کوئی غیر شخصی اصول یا وجدانی جذبہ (mystic ecstasy) قائم کرے، وہ مسیحیت کی تعبیر نہیں ہو گی۔ بلکہ کسی اَور مذہب کی طرف منتقلی ہو گی۔

ہم شاید اپنی پوزیشن کو تثلیث (Trinity) کے عقیدے کا حوالہ دے کر واضح کر سکیں۔ کبھی کبھی یہ کہا جاتا ہے کہ یہی خدا کے بارے میں مسیحی نقطہِ نظر کی مخصوص خصوصیت ہے۔ اِس لئے یہ مسیحیت کے آفاقی نظریے (world-view) کے اجزاء میں سے ایک ہے۔ ایک معنی میں یہ بات درست ہے۔ میرا یقین ہے کہ انجیل کے بنیادی خیالات کے مضمرات کو سنجیدگی سے سوچنے کی کوئی بھی کوشش لازماً عقیدہِ تثلیث کی طرف لے جاتی ہے۔ لیکن یہ مسیحیت کے بنیادی پیش فرضیات (presuppositions) کا حصہ معلوم نہیں ہوتی۔ بلکہ اگر ہم اِن پیش فرضیات کو تسلیم کریں تو یہ ایک نتیجہ ہو گا، جس تک ہم پہنچ سکتے ہیں، نہ کہ بذاتِ خود اِن پیش فرضیات میں شامل کوئی بات ہو گی۔ درحقیقت یہ ایک سنگین غلطی ہو گی کہ یہ سمجھا جائے کہ تثلیث بطورِ خود مسیحیت کی مخصوص شناخت ہے۔ تثلیث کے قریب تر تصوراتِ الوہیت تاریخِ مذاہب میں کوئی انوکھی چیز نہیں۔ یہ بابل، مصر اور ہندوستان میں بھی پائے جاتے ہیں۔

تثلیث کے عقیدے کو اُس کی مخصوص قدر و انفرادیت اِس حقیقت سے ملتی ہے کہ یہ تصور یسوع کی اخلاقی توحید پرستی (ethical Monotheism) کے دائرے میں پروان چڑھا۔ اِس کا مقصد خدا کی پدری حیثیت (Fatherhood of God)، مسیح میں خدا کا مکاشفہ (revelation of God in Christ)، اور خدا کی بادشاہی (Kingdom of God) کے افکار کو زیادہ واضح اور محفوظ بنانا تھا۔ یہی وہ سرچشمے ہیں، جہاں سے ہر حقیقی مسیحی الہٰیات کو آغاز لینا چاہئے۔

دوسری بات یہ کہ اگرچہ مسیحیت کا اپنا ایک مخصوص کائناتی نظریہ ہے، تو بھی اِس نے اپنے عقائد کو ظاہر کرنے کے لئے پہلے سے موجود فلسفوں کا سہارا لیا۔ تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اِس حقیقت کی اہمیت کیا ہے؟ کیا ہمیں انجیل کے یونانی فلسفے کے ساتھ اتحاد کو ایک غلط اتحاد سمجھنا چاہئے؟ ایسا ماننا بے جا ہو گا، اور یہ تسلیم نہ کرنا کہ یونانی فلسفے نے مسیحی تصورات کی وضاحت میں گراں قدر خدمات انجام دیں، سراسر غیر معقول ہو گا۔ یہ کوئی بے بنیاد عقیدہ نہیں کہ مسیحیت کے ظہور اور قدیم فلسفے کی بڑی نشوونما کے مکمل ہونے میں ایک خدائی تدبیر کارفرما تھی۔

"مجموعی طور پر یونانی توحید پرستی (Hellenic Monotheism) کی اہمیت اِس میں نہیں تھی کہ اُس نے پرانے مذاہب کو پورا کیا یا تاج پہنایا، کیونکہ در حقیقت اُس نے اُنہیں ختم کر دیا۔ بلکہ اُس کی اہمیت اِس میں تھی کہ واضح فکر کے ذریعے اُس نے فکری سانچے پیدا کئے، جن میں مسیحیت اپنا نیا اور زیادہ بھرپور مواد انڈیل سکتی تھی"۔

یہ ناگزیر تھا کہ نئی شراب پرانے مشکیزوں میں ڈالی جائے، کیونکہ اَور کوئی مشکیزے موجود نہ تھے۔ مگر ہمیشہ ایسا ہوا ہے کہ بالآخر شراب نے مشکیزوں کو پھاڑ ڈالا، اور مشکیزوں نے بھی شراب پر اپنا کچھ اثر چھوڑا۔ نہ افلاطونیت (Platonism) اور نہ ہی ارسطوئیت (Aristotelianism) فی الحقیقت اُس مذہب کے لئے موزوں تھیں، جس کا "خدا" بنیادی طور پر اخلاقی اور شخصی (personal) ہے۔ جیسا کہ معلوم ہے قدیم اور قرونِ وسطیٰ کی کلیسیا نے افلاطونی اور پھر ارسطوی مراحل طے کئے۔ لیکن نہ تو افلاطون کے ابدی تصوّرات اور نہ ہی ارسطو کا "ماورائے محض خدا" (purely transcendent god) مسیحی مذہب کے شخصی اور اخلاقی خدا سے ہم آہنگ تھے۔

جیسا کہ کلیمنٹ ویب (Clement Webb) نے اشارہ کیا ہے، مدرِسی الٰہیات (Scholastic Theology) خصوصاً سینٹ تھامس اکویناس کی نمائندگی میں ارسطویت کی طرف اِس لئے مائل ہوئی کیونکہ اُس میں خدا کے ایک اخلاقی تصور کے لئے افلاطونیت کے باطنی رجحان کی نسبت زیادہ محفوظ بنیاد نظر آئی۔ لیکن یہ ایک بے سُود اور ناممکن کوشش تھی کہ ارسطو کے اُس خدا کو، جو "دنیا سے محبت رکھتا ہے"، اُس خدا کے ساتھ بدل دیا جائے، جو کُل وجود کو اپنی طرف کھینچتا ہے، مگر خود محبت کے کسی جذبے سے حرکت نہیں کرتا۔ یہ سب کچھ کئے بغیر معقول نہ تھا کہ فلسفے کی پوری ساخت کو بدل دیا جائے۔

مسیحی نظریہ حیات اور اُن فلسفوں کے خیالات میں، جو مسیحی عقائد کو وضع کرنے کے لئے استعمال ہوئے، فرق بنیادی ہے۔ یہ فرق دراصل اِس بات میں ہے کہ ایک طرف "جامد" (static) حقیقت کا تصوّر ہے، اور دوسری طرف "زندہ، مُتحرّک اور شخصی" حقیقت کا تصور ہے۔

میرا یقین ہے کہ دنیائے فلسفہ میں جو تحریکیں آج جاری ہیں، وہ مسیحی الٰہیات کے لئے نہایت اُمید افزا ہیں۔ زندگی، عمل اور شخصیت کے تصوّرات اب مرکزی حیثیت اختیار کر رہے ہیں۔ اب یہ اصول تسلیم شدہ نہیں رہا کہ حقیقت میں تخلیقی عمل (creative action) کے لئے کوئی جگہ نہیں ہو سکتی۔ جس طرح ہم نے کہا تھا کہ مسیحیت اپنے زمانے میں ایک ایسے

معاشرتی نظام کی طرف بڑھ رہی ہے، جو اُس کی فطرت سے پہلے کے نظاموں کی نسبت زیادہ ہم آہنگ ہو۔ اِسی طرح ہمیں یہ بھی یقین کرنے کی معقول وجہ حاصل ہے کہ مسیحیت اپنی خود کی ایک فلسفیانہ اساس پیدا کر رہی ہے۔ ایک ایسی اساس، جو زندہ اور تخلیقی خدا کے تصور پر قائم ہو۔

یوں مسیحی عقائد کو دوبارہ بیان کرنے کی دعوت محض ایک تکلیف دہ لیکن ضروری نظرِ ثانی نہیں، بلکہ ایک عظیم موقع سے فائدہ اٹھانے کی للکار ہے۔ یہ بات کسی دلیل کی محتاج نہیں کہ مسیحیت کی بنیادی پیش فرضیات (fundamental presuppositions) پر زور دینا عملی قدر رکھتا ہے۔ لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ عوامی مذہب کس قدر اُن جامد تصوراتِ الوہیت سے متاثر رہا ہے، جو الٰہیات نے اُن فلسفوں سے اخذ کئے ہیں، جن سے اُس نے معاملہ کیا ہے۔ یہاں تک کہ اکثر مسیحیت کو اُس چیز کے طور پر ردّ کر دیا جاتا ہے، جو دراصل وہ نہ تھی اور نہ ہے۔ ایک بلیغ اور مخلص ناقد کے الفاظ سنئے:

"اگر کبھی زندگی اور کائنات کے مذہبی نقطۂ نظر کو آزاد خیال مرد و عورت کے افکار اور جذبات پر دوبارہ غلبہ پانا ہے تو بہت سی چیزوں کو ترک کرنا ہو گا، جنہیں ہم مذہب کے ساتھ وابستہ کرنے کے عادی ہو چکے ہیں۔ سب سے پہلی اور سب سے بڑی تبدیلی، جو درکار ہے، وہ یہ ہے کہ ایک ایسی اخلاقیات قائم کی جائے، جو پہل کاری (initiative) پر مبنی ہو، نہ کہ محض اطاعت پر مبنی ہو۔ اُمید پر مبنی ہو نہ کہ خوف پر مبنی ہو۔ اُن کاموں پر مبنی ہو، جو کئے جانے چاہئیں، نہ کہ اُن چیزوں پر، جو ترک کرنی چاہئیں۔ اِنسان کا پورا فرض یہ نہیں ہے کہ وہ دنیا سے یوں گزر جائے کہ گویا خدا کے غضب سے بچ نکلا ہو۔ وہ مذہبی زندگی، جس کی ہمیں تلاش ہے، ایک ایسے تصور سے متاثر ہو گی، جو دکھاتا ہے کہ زندگی کیا ہو سکتی ہے۔ وہ زندگی ایک وسیع آزاد دنیا میں پہل کاری اور اُمید کے ساتھ جیتے ہوئے تخلیق کی خوشی سے سرشار ہو گی۔ وہ انسانوں کو اُن کے ظاہر کی وجہ سے نہیں بلکہ اُس صلاحیت کی وجہ سے محبت کرے گی، جو تخیل دکھاتا ہے کہ اُن کے اندر موجود ہے اور جس میں وہ ڈھل سکتے ہیں۔ وہ جلدی سے مُذمّت نہیں کرے گی۔ بلکہ مثبت کارنامے کو سراہنے میں زیادہ رغبت رکھے گی نہ کہ محض گناہ سے پاک رہنے کو سراہے گی۔ وہ زندگی کی خوشی، تیز جذبات، اور تخلیقی بصیرت کی قدر کرے گی، جن سے دنیا جوَان، خوبصورت اور توانائی سے لبریز ہو سکتی ہے"۔ کیا ہی کمال کی غلط فہمی آشکار ہوتی ہے، (نہ صرف اِس مصنف میں بلکہ عمومی طور پر بھی) جب ہم یہ سوچتے ہیں کہ یہ الفاظ مسیحیت کے خلاف لکھے گئے ہیں!

تیسرا لیکچر:

اخلاقی توحید(Ethical Theism)بطورِ زندہ امکان(Live Option)

ولیم جیمز(William James) نے ایک مشہور عبارت میں یہ فرق واضح کیا ہے کہ زندہ (living) اور مُردہ (dead) قیاسات(hypotheses) میں کیا فرق ہے۔ جب ہم اپنے ذہن کو کسی نتیجے پر پہنچانے کے عمل میں ہوتے ہیں اور فی الحال فیصلہ معطل رکھتے ہیں تو ہمارے سامنے چند متبادل دعوے ہوتے ہیں، جن میں سے ہر ایک یہ حق رکھتا ہے کہ اُسے سچ مانا جائے۔ لیکن یہ دعوے حالات اور ہماری ذہنی تاریخ سے محدود ہوتے ہیں۔ دوسرے ممکنہ قیاسات ایسے ہو سکتے ہیں، جو الفاظ میں بیان کئے جا سکیں اور دوسرے حالات میں قابلِ غور بھی ہوں۔ لیکن فی الحال وہ نہ زیرِ غور ہیں، نہ ہی اُن کے پاس سچائی کا دعویٰ ہے اور نہ ہی وہ اِس وقت "زندہ امکانات"(live options) ہیں۔ یہ امتیاز معقول ہے اور اِسے فلسفیانہ نظاموں پر بھی لاگو کیا جا سکتا ہے۔ فکر کی تاریخ کے کسی بھی لمحے میں دنیا کے وہ تصورات، جو قبولیت کے لئے مقابلہ کرتے ہیں، محدود ہوتے ہیں۔ مثال کے طور پر افلاطونیت (Platonism) بحیثیتِ نظام جدید ذہن کے لئے ایک زندہ امکان کے طور پر موجود نہیں۔ اپنی تفصیلی وضاحت میں یہ محض تاریخی دلچسپی رکھتی ہے، اگرچہ اِس کی روح بلاشبہ معاصر فکر میں مُجسّم ہے۔

اس خطبے کا مقصد یہ ظاہر کرنا ہے کہ اخلاقی خدا پرستی(Ethical Theism) ایک ممکنہ قیاس، اور ایک زندہ امکان ہے۔ دنیا کی اُن تعبیرات میں، جنہیں ہم فی الحال قبول کر سکتے ہیں، یہ غور کے لائق ہے۔ یہ بات شاید ضرورت سے زیادہ انکساری دکھائی دے۔ لیکن مجھے امید ہے کہ ہماری بحث کے دوران وہ فوائد نمایاں ہو جائیں گے، جو خدا پرستی(Theism) کو دوسرے تمام متبادلات پر حاصل ہیں اور خود اِس قیاس کو زیادہ واضح بنا دیں گے۔ پھر یہ دکھانا کہ توحید پرستی ایک زندہ امکان ہے۔ آج کے وقت میں کچھ بھی غیر ضروری نہیں۔ کیونکہ بعض فلسفی توحید پرستی کو ایک ایسی سرپرستی دیتے ہیں، جو اُتنی ہی خطرناک ہے، جتنی کہ بِلاجواز ہے۔ وہ یہ تاثر دیتے ہیں کہ مذہبی نقطۂ نظر کسی مربوط اور تسلی بخش نظریے کی طرف محض ایک ناکام کوشش ہے، جسے وہ خود دریافت کر چکے ہیں۔ اگر ہم یہ دکھا سکیں کہ وہ متبادلات، جو توحید پرستی کے مقابلے پر پیش کئے جاتے ہیں، اپنی مشکلات میں کم از کم اُتنے ہی شدید ہیں، جتنے اعتراضات توحید پرستی پر لگائے جا سکتے ہیں۔ اِس لئے ہم اِس وہم کو دور کر دیں گے کہ مذہب وضاحت کے ذریعے باطل ہو چکا ہے۔

فلسفے میں قیاسی(hypothetical) طریقے کا اطلاق عام قبولیت حاصل نہیں کرے گا۔ یہ بھی سچ ہے کہ یہ کلاسیکی روایت کا اختیار کردہ طریقہ نہیں رہا۔ دنیا کے بارے میں ایک ایسا نظریہ حاصل کرنے کی خواہش، جسے "ناگزیر سچّائی" (necessary truth) کے طور پر پیش کیا جا سکے، ہمیشہ سے مفکرین کو مسحور کرتی آئی ہے اور ابھی تک اُس نے اپنی کشش

نہیں کھوئی۔ متعدد فلسفیانہ انقلابات کے باوجود (جن میں ایک نظام کی "ناگزیر سچائی" کو اُس کے جانشین کی بالکل مختلف "ناگزیر سچائی" نے منہدم کر دیا)، اب بھی ایسے نمائندے موجود ہیں، جو سمجھتے ہیں کہ فلسفے کو ایسے جملوں کے نظام کے طور پر لیا جا سکتا ہے، جو بالآخر بدیہی (self-evident) ہوں یا بدیہی مُسلّمات پر مبنی ہوں۔ اِس رائے کے قریب قریب وہ لوگ ہیں (جیسا کہ بوسانکے (Dr. Bosanquet))، جو یقین رکھتے ہیں کہ فکر خواہ کسی بھی مقام سے اپنا کام شروع کرے، اگر وہ مسلسل اور جامع ہو تو بالآخر اُن کے تصوّرِ مطلق (Absolute) تک پہنچے گی۔ پھر یہ ناقابلِ انکار حقیقت کہ کئی لوگ، جو مسلسل اور جامع رہنے کی کوشش کر چکے ہیں، مختلف نتائج تک پہنچے ہیں، اِس بنا پر سمجھائی جاتی ہے کہ وہ اپنے مقصد میں ناکام رہے اور تجربے کے مضمرات کو غلط سمجھا۔

میں یہ نہیں چاہتا کہ اِس خواہش کی تردید کروں کہ ایک ایسی فلسفیانہ تعلیم قائم کی جائے، جو ناقابلِ تردید عقل (irrefragable reason) کی سند رکھتی ہو۔ یہ خواہش یقیناً ایک بلند و ارفع خواہش ہے، اور یہ ممکن بھی ہو سکتی ہے۔ لیکن ایسا لگتا ہے کہ جس کے پاس ذہنی انکسار اور معروضی حقائق کے لیے احترام ہے، وہ اُس مفروضی رویّے (hypothetical attitude) کو کم از کم ایک نقطۂ آغاز کے طور پر اپنانے کے لئے تیار ہو گا، جس کی میں نے سفارش کی ہے۔ کیونکہ دنیائے فلسفہ کی موجودہ حالت بے مثال ابہام اور انتشار کی شکار ہے۔ اکثر فلسفے کی تاریخیں محض اِس وجہ سے ایک دھوکہ دینے والی سادگی پیش کرتی ہیں کہ مصنف اُن فکری تحریکوں کو چھوڑ دیتا ہے یا دھندلا دیتا ہے، جنہیں وہ غیر اہم سمجھتا ہے۔ لیکن جرمنی میں ہیگلی مکتبِ فکر (Hegelian school) کے ٹوٹنے تک فکر کی ترقی کو کم از کم ظاہری اور ایک مسلسل عمل کے طور پر پیش کیا جا سکتا تھا۔

دانشمندانہ انتخاب کے ذریعے فکر کی حرکت کو ایک جدلیاتی (dialectical) عمل کے طور پر دکھایا جا سکتا تھا، جس میں ایک بڑا نظام اپنے جانشین کی تیاری کرتا تھا۔ لیکن آج یہ حرکت گویا ایک آتش بازی (rocket) کی طرح پھٹ گئی ہے۔ مستقبل کے مورخین یقیناً مختلف نظام ہائے فکر میں سے کسی ایک عنصر کی نشاندہی سب سے نمایاں اور معنی خیز کے طور پر کریں گے۔ لیکن آج کسی ایک فلسفے کو "مستقبل کا فلسفہ" قرار دینا محض اپنی ذاتی پسند کو غیر معقول مبالغہ کی حد تک پر ترجیح دینا ہو گا۔

آئیڈیلزم (Idealism)، پلورلزم (Pluralism)، لاجیکل ایٹم ازم (Logical Atomism)، نیو رئیلزم (New Realism)، وائیٹلزِم (Vitalism)، یہ سب اپنے اپنے مختلف رُویوں میں ہماری قبولیت کے مدعی ہیں۔ ہمیں اِس خیال سے کہ تنازع صرف پیش کردہ حلوں سے متعلق ہے، صورتِ حال کی سنگینی کو کم تر نہیں سمجھنا چاہئے۔ حقیقت یہ ہے کہ فلسفے میں جس مسئلے پر بھی کبھی بحث ہوئی ہے، وہ ہر بار پھر سے کھول دیا گیا ہے۔ مابعد الطبیعات (Metaphysics) کے طریقہ ہائے کار اور معانی ہی سب سے بڑی کشمکش کا باعث ہیں۔ ہمیں کچھ دلی افسردگی کے ساتھ مگر احترام کے ساتھ رسل (Bertrand Russell) کے اِس اعتراف کو سننا پڑتا ہے کہ "فلسفے نے جتنے بڑے دعوے کیے ہیں، اُتنے کم نتائج کسی اور علم

نے نہیں دیئے"۔ یا ڈیوی (John Dewey) کی اِس شکایت کو کہ "فلاسفہ ہونے کی حیثیت سے ہمارے نتائج پر اختلافات اُن مسائل پر اختلافات سے کہیں کم ہیں، جن پر ہم بحث کرتے ہیں"۔

میں بعض مذہبی علما کی اُس بے صبری سے ہمدردی رکھتا ہوں (اگرچہ اُسے اپنا نہیں سکتا)، جب اُنہیں یہ نصیحت کی جاتی ہے کہ مذہب کے عقائد کو "جدید فکر" کے مطابق ڈھالیں۔ کیونکہ اگر "جدید فکر" سے ہماری مراد جدید فلسفہ ہے، تو یہ دکھانا نہایت مشکل ہو گا کہ کوئی ایسی چیز موجود ہے، جسے ایک واضح اور مربوط نظریہ کہا جا سکے۔ جدید فلسفہ کوئی شے نہیں، صرف جدید فلاسفہ موجود ہیں۔ اِس لیے ہم مجبور ہوں گے کہ جدید فلسفے کے نتائج کی آسانی سے تعریف کرنے کا راستہ ترک کریں اور زیادہ مشقت والے راستے پر چلیں۔ یعنی یہ بیان کرنے کی کوشش کریں کہ کون سے نظریات معتبر گروہوں کے اہلِ فکر کے ہاں فی الواقع پائے جاتے ہیں، اور اُنہیں ممکنہ مفروضات کے طور پر دیکھیں۔

میرا امیلان یہ ماننے کا ہے کہ مفروضاتی طریقہ (hypothetical method) رفتہ رفتہ فلسفیانہ مسائل کے نزدیک جانے کا مناسب طریقہ بن کر قائم ہو گا۔ نہ صرف سہولت کی بنا پر بلکہ خود موضوع کی نوعیت کی وجہ سے بھی۔ مسئلہ ذہن کے سامنے کچھ ویسا ہی ہے، جیسا کہ اُن علوم میں ہوتا ہے، جنہیں بالعموم "استقرائی" (inductive) کہا جاتا ہے۔ اِس معنی میں یہ مطالبہ بجا ہے کہ فلسفہ کو سائنسی طریقِ کار کی پیروی کرنی چاہیے۔ ہم تجربے میں معلوم شدہ دنیا کا سامنا کرتے ہیں (یعنی حقائق کے ایک وسیع انبار کا) اور مجبور ہوتے ہیں کہ اُن کی کوئی تعبیر تلاش کریں۔ کوئی ایسا سراغ، جو ہمیں اُن کو ایک بامعنی کل کے طور پر یکجا سوچنے کے قابل بنا دے۔ یہ صورتِ حال خاص علوم میں بھی پیش آتی ہے، جب وہ جزوی طور پر سمجھے گئے حقائق کے سلسلے سے نمٹتے ہیں۔

سائنس کی فتوحات مفروضوں کے قیام اور اُن کی توثیق کے ذریعے حاصل ہوئی ہیں۔ نوٹ کیجیے کہ "توثیق" (verification) کا مطلب یہ ہے کہ مفروضہ تمام حقائق کو محیط ہو۔ پس کائنات سے متعلق نظریات کے ساتھ بھی ہمیں یہی معیار اپنانا ہو گا اور اِسی احتیاط سے کام لینا ہو گا۔ کوئی فلسفیانہ تعمیر اپنی توثیق یا تردید اپنی کامیابی یا ناکامی کے لحاظ سے پائے گی کہ آیا وہ زندگی کے تمام حقائق کو قابلِ فہم بناتی ہے یا نہیں۔ نتائجیت پرستوں (Pragmatists) نے مفروضہ اور توثیق کی اہمیت پر اصرار کر کے پورے میدانِ علم میں ایک مفید خدمت انجام دی ہے، اور واضح ہے کہ میری باتوں پر اُن کی تحریروں کا اثر ہے۔

لیکن میں خود کو اِس مفروضے سے بچانا چاہتا ہوں کہ میں اُن کے "نظریۂ حقیقت" سے متفق ہوں۔ میں یہ نہیں مانتا کہ حقیقت اور توثیق ایک ہی چیز ہیں۔ یا یہ کہ حقیقت وہی ہے، جو "کام کرتی" ہے، ماسوائے اِس لفظ کے ایک خاص معنی میں۔ "توثیق" کسی مفروضے کی صداقت کی علامت ہے۔، یعنی "caufa cognoscendi"۔ لیکن اُس کی اصل علتِ وجود (causa essendi) نہیں۔ پھر یہ بھی درست ہے کہ جب ایک مفروضہ "کام کرنے" میں کامیاب ہو تو وہ قائم ہو جاتا ہے۔

لیکن "کام کرنا" سے مراد یہ نہیں کہ وہ ذاتی تمناؤں کو پورا کرے یا کسی شخصی خواہش سے ہم آہنگ ہو۔ بلکہ اِس سے مراد یہ ہے کہ وہ تمام معلوم حقائق کی تعبیر کرے۔

لیکن خدا پرستی (Theism) کو بطورِ مفروضہ دیکھنے کی تجویز مخالف پہلو سے اعتراض کا نشانہ بنے گی۔ کچھ لوگوں کو محسوس ہو گا کہ اِس طرح مذہب کی مرکزی حقیقت کو بہت سی قیاس آرائیوں میں سے محض ایک قیاس آرائی کے طور پر دیکھا جا رہا ہے۔ وہ پوچھیں گے کہ اِس طریقے سے ہم کس طرح اُس یقین کو درست ٹھہرا سکتے ہیں، جو مذہبی شعور کو اپنے معبودِ حقیقی کے وجود کے بارے میں حاصل ہے؟ اِس کا جواب یہ دیا جا سکتا ہے کہ ہماری تحقیق کا نتیجہ یہ ظاہر کرے گا کہ توحید پرستی کا مفروضہ "بہت سی قیاس آرائیوں میں سے ایک" نہیں، بلکہ ایسی خصوصیات رکھتا ہے، جو ہر سنجیدہ غور کرنے والے کو اُسے باقی سب پر ترجیح دینے پر مجبور کریں گی۔

لیکن یہ بات بھی درست ہے کہ مفروضاتی طریقہ یہ فرض کرتا ہے کہ خدا کے وجود کا کوئی خالصتاً قطعی و مظاہرہ شدہ ثبوت پیش نہیں کیا گیا۔ اِس معاملے میں ہم ایک عظیم فکری روایت سے علیٰحدگی اختیار کرتے ہیں، جس کی نمائندگی سینٹ تھامس اکیوناس (St. Thomas Aquinas) کرتا ہے اور جسے رومن چرچ کی سرکاری تائید حاصل ہے۔ تھامس کے مطابق "praeambula fidei"۔ یعنی خدا کا وجود اور اُس کی وحدت، "طبیعی عقل" (natural reason) کی سچائیاں ہیں اور اُن کا مظاہرہ ممکن ہے۔ جبکہ تثلیث (Trinity) کا عقیدہ محض عقلِ غیر معان (unaided reason) سے دریافت نہیں کیا جا سکتا۔ یہ عقل کے خلاف بھی نہیں۔ مگر صرف مکاشفہ کے ذریعے ظاہر کیا جاتا ہے۔ یہ رائے رومن چرچ میں آرتھوڈوکس طور پر قبول کی گئی ہے۔ جیسا کہ پوپ لیو سیزدہم (Leo XIII) کے انسائیکلیکل میں کہا گیا ہے: "سب سے پہلے یہ عظیم اور شاندار پھل انسانی عقل سے حاصل ہوتا ہے، یعنی یہ کہ وہ خدا کے وجود کو ثابت کرتی ہے"۔

اگر میں خدا کے وجود کے روایتی "دلائل" پر تفصیلی گفتگو کروں تو یہ میرے موضوع سے بہت دور نکل جائے گا۔ میرا خیال ہے کہ ہم یہ عمومی رائے قبول کر سکتے ہیں کہ یہ دلائل قطعی اور فیصلہ کن نہیں ہیں۔ لیکن اِس سے یہ لازم نہیں آتا کہ یہ بے کار ہیں۔ درحقیقت جدید فلسفے میں جو رجحان کانٹ کی تنقید سے آگے بڑھ کر ایک قسم کے ریئلزم (Realism) کی طرف جاتا ہے، وہ یہ ظاہر کرتا ہے کہ بعض ایسے اعتراضات، جنہیں پہلے مہلک سمجھا گیا تھا، اپنی قوت کھو سکتے ہیں۔ خصوصاً میرے نزدیک اگر کوئی نقطۂ نظر "عِلّت و معلول" (causation) کو محض ذہن کی ایک درجہ بندی (category) سے زیادہ مانتا ہے، اور اُسے ذہن سے باہر ایک معروضی نظام کے جزو کی حیثیت دیتا ہے تو وہ بہر حال کاسمولوجیکل دلیل (Cosmological Argument) سے کسی نہ کسی طرح معاملہ کرنے پر مجبور ہو گا۔

اِن دلائل کی اصل قدر یہ ہے کہ یہ ہمیں اُن راستوں کا شعور دلاتے ہیں، جن سے خدا کے مفروضے تک پہنچا جاتا ہے۔ شاید اِس سے بھی زیادہ یہ کہ یہ بعض متبادل مفروضوں کی ناکافی حیثیت کو ظاہر کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر اونٹولوجیکل

دلیل (Ontological Argument)، خصوصاً اُس صورت میں، جس میں ڈیکارٹ (Descartes) نے اِسے پیش کیا، ہمیں مذہبی شعور (religious consciousness) کے حقائق کی طرف متوجہ کرتی ہے اور اِس بات پر زور ڈالتی ہے کہ وہ نظریہ ناکافی ہے، جو اِن حقائق کو نظر انداز کرتا ہے۔ مزید یہ کہ یہ مفروضہ پیش کرتی ہے کہ اُن حقائق کی درست تعبیر یہ ہو سکتی ہے کہ ایک حقیقی معروض (Real Object) موجود ہے، جو مذہبی خواہشات اور آرزوؤں کے مطابق ہے۔

اِسی طرح جب اینسلم (Anselm) اور ڈیکارٹ نے اِس دلیل کو عام شکل میں پیش کیا اور کانٹ نے اِس پر تنقید کی تو اُس نے ہمارے ذہن کو اِس طرف مرکوز کیا کہ حقیقت (reality) ایک مربوط اور معقول وحدت ہونی چاہیے، اور یہ مفروضہ قائم کیا کہ حقیقت واقعی اُن توقعات کو پورا کرتی ہے، جو ہم فطری طور پر قائم کرتے ہیں۔

کاسمولوجیکل دلیل اِس امر پر زور دیتی ہے کہ دنیا کی کوئی ایسی تعبیر ممکن نہیں، جو اپنے اصول کو محض مظاہراتی نظام (phenomenal order) کے اندر تلاش کرے۔ یہ ایک ماورائے مظاہر بنیاد (super-phenomenal Ground) کے تصور کو پیش کرتی ہے۔ ٹیلیولوجیکل دلیل (Teleological Argument) ہمیں دنیا کے بعض ایسے حقائق پر غور کرنے کی طرف لے جاتی ہے، جو کم از کم بظاہر اِس عقیدے سے ہم آہنگ نہیں لگتے کہ کائنات کی بنیاد غیر عاقل ہو۔ اِس طرح یہ ایک خالق عقل (creative mind) کے مفروضے تک پہنچاتی ہے۔

میرا خیال ہے کہ سَورلے (Sorley) درست کہتا ہے کہ توحید پرستی کے دلائل عام طور پر اِس لیے کمزور پڑے ہیں کہ سوال کو غلط زاویے سے رکھا گیا ہے۔ وہ خدا کی تعریف سے آغاز کرتا ہے اور پھر اُس کے وجود پر ایمان لانے کے دلائل پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے۔ "مسئلہ یوں نہیں رکھا جانا چاہیے کہ "کیا خدا موجود ہے؟" بلکہ یوں رکھا جانا چاہیے کہ "کائنات کو کس طرح سمجھا اور تعبیر کیا جائے؟" لیکن جب ہم مسئلہ اِس طرح بیان کرتے ہیں تو ہم دیکھیں گے کہ یہ دلائل پھر بھی اپنی قدر رکھتے ہیں۔ کیونکہ یہ بعض مفروضات کی تائید کرتے ہیں، دوسروں کو رد کرتے ہیں، اور دنیا کے ایسے پہلوؤں کو نمایاں کرتے ہیں، جن پر غور ضروری ہے۔

میں نہیں سمجھتا کہ خدا کی حقیقت کا وہ یقین، جو مذہبی تجربے کی انتہائی قسم کو حاصل ہے، کسی طور پر منطقی اور رسمی برہان کی غیر موجودگی سے متصادم ہے۔ ایک مفروضہ، خواہ وہ سب سے زیادہ قوی احتمال تک کیوں نہ پہنچ جائے، اصولاً نئے حقائق کی روشنی میں ترمیم اور نظر ثانی کے لیے کھلا رہتا ہے۔ لیکن یہ بھی ظاہر ہے کہ بعض مفروضے ایسے ہیں، جنہوں نے اِتنے کثیر حقائق کا احاطہ کیا اور اِتنے امتحانات سے گزرے کہ ہر عملی مقصد کے لیے اُنہیں یقینی طور پر ثابت شدہ سمجھا جا سکتا ہے۔

پھر عملی طور پر یہ معلوم ہو گا کہ مذہب یہ فرض کرتا ہے کہ عقیدہ، خواہ عقیدے کے سب سے بنیادی مضمون میں ہی کیوں نہ ہو، ایمان کے عمل کا تقاضا کرتا ہے۔ اِس کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ خدا پر ایمان غیر عقلی ہے۔ یا یہ کہ وہ استدلال سے تقویت نہیں پا سکتا۔ دراصل مذہب کے کسی مقصد کو ایسی کوشش سے کوئی فائدہ نہیں ہوتا، جیسی ہینسل (Hansel) نے کی۔

جس نے ایمان کے مفاد میں عقل کی صلاحیت کا انکار کرنا چاہا۔ اِس طرح مذہب بیک وقت یہ دعویٰ کرتا ہے کہ ایمان ضروری ہے اور یہ کہ خدا پر ایمان عقلی ہے۔

مزید یہ کہ یہ صرف مسیحیت ہی کا نہیں بلکہ دیگر ادیان کا بھی عقیدہ ہے کہ ایمان کسی نہ کسی مفہوم میں فضیلت رکھتا ہے۔ یا اگر اِس لفظ کو اِس کے الٰہیاتی مضمرات کی وجہ سے ناپسند کیا جائے تو کم از کم یہ کہ خدا پر ایمان رکھنے کی حالت بے ایمانی کی حالت سے اعلیٰ ہے۔ اب یہ مفروضاتی طریقہ، جس کی ہم نے تجویز دی ہے، اِن تمام تقاضوں کو پورا کرتا ہے۔ یہ ہمیں اِس بات پر قائم رہنے دیتا ہے کہ ایمان عقلی ہے۔ کیونکہ یہ مفروضہ اُن ہی معقول طریقوں سے تقویت پا سکتا ہے، جنہیں کسی دوسرے مفروضے کے سلسلے میں معقول مانا جائے گا۔

ساتھ ہی یہ ہمیں اِس بات پر بھی قائم رہنے دیتا ہے کہ انتہائی بصیرت والے اذہان میں بھی خدا کے وجود پر رضامندی کبھی اُس رضامندی کے برابر نہیں ہو گی، جو ہم کسی ایسے قضیے کو دیتے ہیں، جو بدیہی (self-evident) ہو۔ یا بدیہی مقدمات سے بدیہی طور پر ماخوذ ہو۔ کیونکہ ہماری رائے میں خدا پر ایمان کے عقلی اسباب اِس نوع کے نہیں ہیں۔ یہ اُسی نوعیت کے ہیں، جیسے استقرائی علوم میں کسی مفروضے پر ایمان لانے کے اسباب ہوں۔ نتیجے کی صداقت، خواہ کتنی ہی محتمل کیوں نہ ہو، رسمی طور پر غیر یقینی ہونے کی حالت سے کبھی آزاد نہیں ہوتی۔

آخر میں ہم خدا پر ایمان کی فضیلت کے تصور کو ایک معقول معنی دے سکتے ہیں۔ مفروضے کے امکان (probability)، یا صحیح تر یہ کہ ہمارے اِس امکان کے اعتراف کا دارومدار اُس وزن پر ہو گا، جو ہم حقائق کی بعض مخصوص اقسام کو دیتے ہیں۔ یعنی اُن تمام حقائق میں سے، جن کی تعبیر ہونی ہے۔ اگر ہم کچھ طبقات کو چھوڑ دینے پر قانع ہو جائیں یا اُنہیں ثانوی اہمیت کا سمجھیں تو توحید پرستی کا مفروضہ ہماری عقل پر اپنی کشش کا ایک بڑا حصہ کھو دے گا۔ لیکن جیسا کہ ہم دیکھیں گے، اُن حقائق کا طبقہ جو توحید پرستی کے حق میں ایک معقول انتخاب کرنے میں سب سے زیادہ فیصلہ کن اثر رکھتا ہے، وہ اقدار (values)، اور بالخصوص اخلاقی اقدار (moral values) سے متعلق ہے۔

اب اُن حقائق کو سمجھنا، اُنہیں درست وزن دینا، اور اُن کے مضمرات پر غور کرنا، ایسی ذہنی حالت اور عادت کا تقاضا کرتا ہے، جو نیکی (goodness) کی پکار اور اخلاقیات کے تقاضوں کے لیے حساس ہو۔ جو شخص کبھی اپنے ضمیر (conscience) کی پرواہ کرنے یا اپنے فرض (duty) کے معنی پر غور کرنے کا عادی نہ رہا ہو، وہ دنیا اور زندگی کی تعبیر کرتے وقت اِن چیزوں پر توجہ دینے کا امکان بہت کم رکھتا ہے۔ وہ اُن پر توجہ نہیں دے گا، نہ اِس لیے کہ یہ موجود نہیں یا یہ حقائق نہیں ہیں، بلکہ اِس لیے کہ وہ اُنہیں دیکھنے یا کم از کم ویسے سمجھنے کے قابل نہیں، جیسا کہ وہ حقیقتاً ہیں۔

چنانچہ اگرچہ یہ الزام سراسر لغو اور غیر منصفانہ ہے کہ خدا پر ایمان نہ رکھنے والے سب لوگ اخلاقی کجی کے شکار ہیں، تو بھی یہ بات درست ہے کہ اکثر اوقات بے ایمانی اخلاقی اسباب سے جنم لیتی ہے۔ کبھی اخلاقی پہلوؤں کے لیے بے حسی سے اور کبھی اُن کے نتائج پر غور کرنے کی کاہلی سے۔

اب ہمیں دنیا کی اُن تعبیرات (interpretations) کا جائزہ لینا ہے، جو ہمارے سامنے "زندہ اختیارات" (live options) کی حیثیت سے پیش آتی ہیں۔ یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ ہم ایک ایسے کام کا بیڑا اُٹھارہے ہیں، جس کا مکمل حق ادا کرنے کے لئے کئی جلدیں درکار ہوں گی۔ میں پہلے ہی اعتراف کر لیتا ہوں کہ جو خلاصہ میں پیش کروں گا، وہ نامکمل اور نتیجتاً بعض جگہ ناانصافی پر مبنی ہو گا۔ یہ بھی کہ ہمیں بہت سی قیمتی باتوں کو نظر انداز کرنا پڑے گا، جو اُن مکاتبِ فکر نے ہمارے سامنے پیش کی ہیں، جن کا ہم ذکر کریں گے۔ لیکن اگر ہم اِن مختلف نظریات کے حق میں کہی جاسکنے والی بہت سی باتوں کو چھوڑ دیں گے تو یہ بھی یاد رکھنا چاہئے کہ بہت سے اعتراضات اور تنقیدیں بھی ہمیں چھوڑنی پڑیں گی، جو ایک تفصیلی بحث میں شامل ہوتی ہیں۔ ہمارا دھیان بس ہر عقیدے کے عمومی خدوخال اور اُن خامیوں پر ہو گا، جو اُس کی اساسی فطرت (essential nature) کے اندر ہی موجود ہیں۔ جو اُس وقت تک دور نہیں کی جاسکتیں، جب تک پورے نظام کو بنیادی طور پر تبدیل نہ کر دیا جائے۔

یہ کام اِتنا ناممکن نہیں، جتنا پہلا تاثر دیتا ہے۔ کہا گیا ہے کہ دنیا میں کہانیوں کی تعداد محدود ہے۔ لیکن اِس حقیقت نے جدید ناول نگاروں کی تخلیقی صلاحیت کو کبھی محدود نہیں کیا۔ اگرچہ موضوعات چند ہی ہیں، مگر اُن کے اظہار اور ترتیب کی صورتیں لامحدود ہیں۔ اِسی طرح دنیا کی ممکنہ تعبیریں (interpretations) لامحدود نہیں۔ بنیادی اُصول، جو دنیا کے معنی سمجھنے کے لئے رہنمائی کے طور پر اختیار کئے جاسکتے ہیں، چند ہی ہیں۔ لیکن وہ لامحدود تفصیلات میں ڈھل سکتے ہیں۔ ہر دور کے علم اور حالات کے مطابق نئے قالب میں ڈھلتے رہتے ہیں۔ کوئی فلسفیانہ نظریہ ایسا نہیں، جو اگر چاہے تو اپنے فکری نسب (spiritual ancestry) کو فکر کی ابتدا تک نہ پہنچا سکے۔ یوں فلسفے کی تاریخ ایک اشرافیہ (aristocracy) کی تاریخ سے مشابہ ہے، جس میں ہم چند ہی خاندانوں (نظریاتی سلسلوں) کی بدلتی ہوئی قسمتوں، کامیابیوں اور زوال کو دیکھتے ہیں۔ ہمیں یہاں صرف اُن کے زندہ نمائندوں سے واسطہ ہے۔ اُن کی تاریخِ نسب پر نگاہ ڈالنے کا مقصد بس یہ ہے کہ یہ سمجھا جاسکے کہ اِن کی تعداد محدود ہے۔

اب ہمیں سب سے پہلے اُس روایت کا جائزہ لینا ہے، جسے "کلاسیکی" (classical) روایت کہا جاتا ہے۔ کیونکہ کم از کم انگلستان میں ابھی تک یہ روایت سب سے بڑے ناموں اور سب سے زیادہ پیروکاروں پر فخر کر سکتی ہے۔ یہ وہ طرزِ فکر ہے، جو کئی تبدیلیوں کے باوجود کانٹ (Kant) اور اُس کے جانشینوں کی فکر سے نکلا ہے۔ اِس کے بڑے نمائندوں میں بریڈلے (Bradley)، بوسانکے (Bosanquet)، اور سِگنیر کروچے (Signer Croce) شامل ہیں۔ اِس عقیدے کے لئے سب سے مناسب نام "مطلق تصوریت" (Absolute Idealism) ہے۔ لیکن بعض اوقات اِسے "باطنیت پسندی"

(Immanentism) بھی کہا جاتا ہے، اِس بنیاد پر کہ یہ ایک ایسے خدا یا مطلق وجود (Absolute) کو فرض کرتا ہے، جو ہر وجود میں حاضر و موجود ہے۔ مگر ماورا (transcendent) نہیں۔ لفظ "حاضر و شامل" (immanent) کا یہ استعمال قابلِ اعتراض ہے۔ کیونکہ کہا جا سکتا ہے کہ خدا کی حضوری (immanence) کا مفہوم یہ ہے کہ وہ کسی اَور شے میں حاضر ہے، جو اُس سے مختلف ہے۔ دوسرے لفظوں میں حضوری (immanence) کا تصور تب ہی با معنی ہے، جب اُس کے ساتھ ماورائیت (transcendence) بھی شامل ہو اور یہی وہ "دوسرا" (other) ہے، جسے یہ نظریہ قطعی طور پر رد کرتا ہے۔

اِس فلسفے کا بنیادی دعویٰ یہ ہے کہ حقیقت میں صرف ایک ہی شے ہے، جو فی الحقیقت اور مکمل طور پر "حقیقی" ہے۔ یعنی "وجودِ مطلق" (the Absolute)۔ باقی تمام موجودات، خواہ وہ کسی بھی نوعیت کے ہوں، مطلق کی ظاہری صورتیں (appearances) ہیں۔ یا جزوی اور کسی حد تک فریب آمیز (illusory) ہیں۔ مطلق کو ہمہ گیر (all-inclusive) اور کامل (perfect) مانا جاتا ہے۔ اِس معنی میں کہ اُس میں وہ تمام تضادات اور تناقضات حل ہو جاتے ہیں، جو محدود وجود (finite being) کو "آلودہ" (infect) کرتے ہیں۔

کہا جاتا ہے کہ اگر ہم تجربے (experience) کے کسی بھی حصے کو لے کر اُس پر غور کرنا شروع کریں تو ہم ایک جدلیاتی عمل (dialectical process) کے ذریعے لازماً مطلق کے تصور تک پہنچ جائیں گے، جو دراصل ہر بیان (predication) کا حقیقی موضوع ہے۔ اب اگر ہم مزید پوچھیں کہ اِس مطلق کی ماہیت کیا ہے؟ تو جواب یہ ہے کہ وہ "روح" (Spirit) ہے۔ لیکن اُسے شخصی روح (personal spirit) نہ سمجھا جائے۔ کیونکہ "شخص" اور "نفس" (self) بھی محدود موجودات (finite existences) ہیں۔ نقّادانہ نظر کے بعد اُن کی آخری حقیقت آشکار ہوتی ہے کہ وہ حقیقی نہیں۔

مطلق کی ماہیت کو ایک "لامکانی و لازمانی تجربہ" (timeless experience) کہا جا سکتا ہے، جو تمام نسبتوں (relations) سے بالاتر ہے۔ اگر چاہیں تو ہم اِسے "فوق الشخصی" (super-personal) کہہ سکتے ہیں۔ کیونکہ یہ شخصیت کو بھی اپنے اندر رکھتا ہے اور اُس سے آگے بھی ہے۔ لیکن شخصیت کو بطورِ کامل وصف لینا غلط فہمی پیدا کرے گا۔

اِس نظریے کا ایک لازمی حصہ "درجاتِ حقیقت" (degrees of reality) کا عقیدہ ہے، جسے سب سے واضح طور پر بریڈلے نے بیان کیا ہے۔ حالانکہ اُس کی تفصیلی تطبیق بوسانکے کی کتاب "*Principle of Individuality and Value*" میں زیادہ ملتی ہے۔ اِس تصور کے مطابق محدود وجودات اگرچہ مطلق نہیں، مگر کسی نہ کسی درجے میں حقیقت رکھتے ہیں۔ اگرچہ عام فہم دنیا ایک فریب ہو سکتی ہے، مگر یہ کم از کم "بطورِ فریب" تو موجود ہے۔ اِسی لئے کہا جاتا ہے کہ محدود موجودات حقیقت کے زیادہ یا کم درجے رکھتے ہیں۔ اِس اعتبار سے کہ وہ کسی قدرِ مطلق کے کمال (perfection) کے قریب ہیں۔ یوں "نفس" (self) اگرچہ حقیقی نہیں، لیکن اُس کی حقیقت ایک "چیز" (thing) سے زیادہ ہے۔ کیونکہ نفس اپنی نوع میں مطلق سے زیادہ مشابہ ہے۔

آخر میں یہ نوٹ کرنا ضروری ہے کہ مطلق "علم کا موضوع" (object of knowledge) نہیں بن سکتا۔ اور ذرا غور کریں تو یہ ہر ایسے نظریے میں لازماً سچ نکلتا ہے۔ مطلق کو جاننے کے لئے جاننے والے (knower) کو اپنے آپ کو مطلق سے مختلف قرار دینا ہو گا۔ لیکن چونکہ مطلق "ہمہ گیر" (all-inclusive) ہے، لہٰذا یہ فرق ممکن نہیں۔ کیونکہ اگر مطلق کو جاننے والا کسی امتیاز (distinction) کے ساتھ محدود کر دے تو وہ "مطلق" نہیں رہے گا۔

خلاصہ یہ ہے کہ اِس نظریے کے مطابق دنیا میں حقیقتاً صرف ایک ہی شے ہے، یعنی وجودِ مطلق (Absolute)۔ اُسے "روح" کہا جا سکتا ہے۔ یا زیادہ وضاحت سے "لا زمانی و غیر نسبتی تجربہ" (timeless and non-relational experience) کہا جائے گا۔ تمام محدود موجودات مطلق کی زیادہ یا کم کامل صورتیں ہیں۔ کوئی بھی وجود مطلق سے آزاد حیثیت نہیں رکھ سکتا۔ نہ ہی مطلق اپنے مظاہر (finite beings) کے بغیر کوئی الگ ہستی رکھتا ہے۔

مطلق تصوریت (Absolute Idealism) پر فنی اور منطقی پہلوؤں سے خاصی تنقید کی گئی ہے۔ خاص طور پر نئ منطق (new school of logicians) نے یہ دکھانے کی کوشش کی ہے کہ جسے رسل (Mr. Russell) عقل کا بدنیتی پر مبنی استعمال (malicious use of reason) کہتا ہے، وہ باطل ہے۔ بریڈلے (Mr. Bradley) کی پیشکش میں اِس عقیدے کا زیادہ تر دارومدار اِس دعوے پر ہے کہ "نسبتیں" (relations) ناقابلِ فہم ہیں۔ ہر وہ شے، جس کا تصور نسبت پر قائم ہو، اُسے "ظاہر" (appearance) قرار دے کر غیر حقیقی مانا جاتا ہے۔ نسبتوں کی ناقابلِ فہمی یہ کہہ کر دکھائی جاتی ہے کہ جب ہم "نسبت" کے مفہوم پر غور کرنے کی کوشش کرتے ہیں تو ہم ایک لامتناہی سلسلے (indefinite regress) میں اُلجھ جاتے ہیں۔

ریاضیاتی منطق (Mathematical Logic) کے ماہرین کا کہنا ہے کہ یہ استدلال ایک مغالطہ ہے، اور اِس کے باطل ہونے کے ساتھ نسبتوں کی حیثیت دوبارہ بحال ہو جاتی ہے۔ اگر میں اِس تنقیدی بحث کو آگے بڑھاؤں تو نہ وقت ساتھ دے گا اور نہ سمجھ بوجھ، لہٰذا اِتنا کہنا کافی ہے کہ یہ اعتراض منطق دانوں کے لئے بڑا اطمینان بخش ثابت ہوا ہے اور غیر ماہرین کے لئے خاصی الجھن کا باعث۔ لیکن ہمارا مقصد یہاں زیادہ عمومی اور بنیادی نوعیت کی اُن مشکلات کو دیکھنا ہے، جو "مطلق تصوریت" (Absolute Idealism) کے اندرونی مزاج ہی سے پیدا ہوتی ہیں۔

سب سے پہلے تو ہم یہ شکایت بجا طور پر کر سکتے ہیں کہ یہ نظریہ شدید ابہام کا شکار ہے۔ ہمیں بتایا جاتا ہے کہ "حقیقت روحانی ہے" (Reality is spiritual)، اور ساتھ ہی یہ بھی کہا جاتا ہے کہ ہمیں اُسے "شخصی" (personal) نہیں سمجھنا چاہیے۔ اب یہ تو مطالبہ جائز ہے کہ الفاظ کو کسی واضح معنی میں استعمال کیا جائے، اور وہ معنی لازماً ہمارے اپنے تجربے سے اخذ کئے جائیں۔ "روح" (Spirit) کا لفظ ہماری سمجھ میں بس اُسی وقت آتا ہے، جب وہ کسی اعلیٰ درجے کے "تجربے کے مرکز" (centre of experience) کی صفت ہو۔ یہ دعویٰ کہ ایسا کوئی "تجربہ" ممکن ہے، جس کا کوئی مرکز ہی نہ ہو، سراسر بلا دلیل

مفروضہ ہے۔ کم از کم یہ تو کہا جا سکتا ہے کہ الفاظ "روح" اور "تجربہ" مطلق تصوریت (Absolute Idealism) کو ایک جھوٹی وضاحت کا تاثر دیتے ہیں۔ کیونکہ دراصل مراد کچھ اَور ہے۔ مگر یہ الفاظ ہمیں لاشعوری طور پر یہ گمان دلاتے ہیں کہ مطلق (Absolute) ہمارے مانوس تجربات کی مانند ہے۔ حقیقت میں تو یہ "مطلق" میرے کسی بھی تجربے یا اُس پر مبنی تصور سے لامحدود حد تک مختلف ہے۔ اگر وہ اِتنا مختلف ہے تو ظاہر ہے کہ ہم کسی بھی معقول مفہوم میں یہ نہیں جان سکتے کہ مطلق ہے کیا۔ میں یہ نہیں کہتا کہ اِس سے ہم بالکل لاادریت (Agnosticism) میں جا پہنچتے ہیں۔ لیکن ہم صرف "درجاتِ حقیقت" (degrees of reality) کے عقیدے کی مدد سے اِس انجام سے بچائے جاتے ہیں۔ کیونکہ یہ ہمیں یقین دلاتا ہے کہ کچھ مظاہر دوسرے مظاہر کے مقابلے میں "حقیقت کے زیادہ قریب" ہیں۔

یوں یہ بات سامنے آتی ہے کہ "درجاتِ حقیقت" مطلق تصوریت (Absolute Idealism) کا لازمی جز ہے۔ کیونکہ یہ تو ناقابلِ تردید ہے کہ محدود موجودات (finite existences) بھی کسی نہ کسی درجے میں حقیقی ہیں۔ ورنہ یہ نظریہ ہربرٹ اسپنسر (Herbert Spencer) کی لاادریت (Agnosticism) سے مختلف نہ رہتا۔ یہ بھی ماننا ہو گا کہ "درجات" کا تصور کچھ سچائی رکھتا ہے۔ ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ دنیا کے کچھ پہلو دوسرے پہلوؤں سے زیادہ بامعنی اور رہنمائی کے قابل ہیں۔ لیکن اُنہیں "زیادہ حقیقی" کہنا الفاظ کا غلط استعمال ہے۔ ایک شکل کی حقیقت زیادہ وسیع یا زیادہ کامل ہو سکتی ہے۔ لیکن اِس کا یہ مطلب نہیں کہ وہ "زیادہ حقیقی" ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ ایک صورت میں حقیقت کا دائرہ زیادہ وسیع یا مواد زیادہ بھرپور ہے۔ چنانچہ "درجاتِ حقیقت" کا نظریہ دراصل اِس عقیدے پر کھڑا ہے کہ محدود موجودات اپنی اصل قدر صرف دوسرے مظاہر کے ساتھ مل کر ہی پاتے ہیں۔

مزید بر آں مجھے شک ہے کہ کوئی ایسا وجودی تصور (conception of existence) بنایا جا سکتا ہے، جو میرے اپنے "نفس" (self) اور اُس کے تجربے سے "زیادہ حقیقی" ہو۔ کیونکہ آخرکار میرا نفس ہی حقیقت کا پیمانہ (criterion of reality) اور تصورِ حقیقت کا ماخذ ہے۔ میں اپنے وجود پر شک نہیں کر سکتا۔ اگر میں عاقل ہوں تو یہ بھی انکار نہیں کروں گا کہ کچھ دوسرے وجود ایسے بھی ہیں، جن کی وسعت اور قوت مجھ سے کہیں بڑھ کر ہے۔ لیکن وہ مجھ سے "زیادہ حقیقی" نہیں، خواہ وہ میری قدر اور طاقت سے جتنا بھی آگے نکل جائیں۔

لیکن اِس نظریے پر سب سے گہرا اعتراض تفصیلات سے نہیں بلکہ اُس کی اصل روح سے اُبھرتا ہے۔ مہلک نقص (fatal flaw) یہ ہے کہ یہ دنیا کی کوئی تعبیر (interpretation) ہمیں دیتا ہی نہیں۔ یہ اُس سوال کا جواب نہیں دیتا، جس کا ہم حقیقتاً جواب چاہتے ہیں۔ تجربے کی دنیا کی وضاحت نہیں کی جاتی بلکہ اُسے نظر انداز (explained away) کر دیا جاتا ہے۔ دنیا، جیسی کہ ہم اُسے جانتے ہیں، ایک مسلسل تبدیلی کا منظر ہے، جس میں "نفوس" (selves) مقاصد پورے کرنے کے لئے جدوجہد کرتے ہیں۔ تاریخ بنتی ہے، اور حقیقی فیصلے وقوع پذیر ہوتے ہیں اور ہمیں یہ احساس ہے کہ اگر ہم اِس حقیقت کو چھوڑ

دیں تو یہ ہمارے اپنے نقصان میں ہو گا۔ ہم چاہتے ہیں کہ کوئی بصیرت ہمیں اِس پُر اسرار اور بظاہر اُلجھے ہوئے منظر کا مطلب سمجھائے۔ لیکن مطلق تصوریت (Absolute Idealism) کا جواب یہ ہے کہ یہ سب کچھ (یعنی یہ واقعات، یہ تبدیلیاں، یہ خود ہماری زندگیاں) بس ایک دھوکہ ہیں، اور اصل حقیقت تو وہ "لازمانی و ہمہ گیر مطلق" ہے۔ آخر میں نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ نہ کوئی حقیقی تبدیلی ہے، نہ کوئی ادھورا مقصد، اور "نفس" بس ایک غیر شخصی حقیقت (impersonal Reality) کا فریب آمیز عکس ہے۔ یوں تجربے کی دنیا کو تحلیل کر کے ایک ایسی حقیقت میں "جذب" (absorbed) کر دیا جاتا ہے، جس کا اُس سے کوئی تعلق یا مشابہت ہی نہیں۔

اب میں یہ نہیں کہتا کہ یہ نظریہ کسی صورت میں دنیا کی تعبیر ہو ہی نہیں سکتا۔ ایک شرط پر یہ ممکن ہے، اور وہ یہ کہ ہمیں بتایا جائے کہ آخر مطلق (Absolute) کے "ظواہر" (appearances) کیوں ہیں؟ لیکن مطلق تصوریت (Absolute Idealism) اِس سوال کا جواب دینے سے انکار کرتی ہے، بلکہ اِسے لاحاصل اور بے معنی قرار دیتی ہے۔ اگر ہم یہ سوال کریں تو ہم پر الزام لگے گا کہ ہم نے فلسفے کے مقصد کو سمجھا ہی نہیں۔ لیکن یہ جواب نہ دینا اصل میں اِس وجہ سے ہے کہ اُن کا نظریہ اِس سوال کے کسی معقول جواب کی گنجائش ہی نہیں چھوڑتا۔ یہ ناقابلِ تصور ہے کہ ہمیں یہ بتایا جا سکے کہ ایک لازمانی اور کامل مطلق (Absolute) کیوں کر "ظواہر" اختیار کرتا ہے اور تغیر اور مقصد کے عالم میں کیوں جلوہ گر ہوتا ہے۔ یہ کمزوری اُتنی ہی بنیادی ہے، جتنی وہ کمزوری، جس کا الزام ارسطو نے افلاطون پر لگایا تھا۔ ہمارے تجربے کی دنیا کو نہ تو محبت، نہ تخلیق، نہ مقصد کی تکمیل سے جوڑا جا سکتا ہے، کیونکہ یہ سب چیزیں مطلق (Absolute) میں ختم ہو جاتی ہیں۔

مگر میں کم از کم یہ تسلیم کرنے سے انکار کرتا ہوں کہ یہ سوال (آخر "خودیاں" (selves) اور اُن کے مقاصد اور تجربات کیوں موجود ہیں؟) لاحاصل یا غیر اہم ہے۔ حقیقت میں یہی وہ سوال ہے، جس کا ہم جواب چاہتے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ یہ نفوس (selves) اور اِن کے تجربات "واقعی موجود نہیں" تو بھی میں پوچھوں گا کہ پھر وہ "ظاہر" کیوں ہوتے ہیں؟ اور ایک ایسا نظریہ، جو اِس سوال کا کوئی جواب نہ دے سکے بلکہ اپنے اصول کی بنا پر جواب دینا ہی ناممکن بنا دے، اُس کا یہ دعویٰ کہ "اُس نے دنیا کے راز کو حل کر دیا ہے" بالکل بے بنیاد ہے۔

فطریت (Naturalism) کو ایک "زندہ متبادل" (live option) کہنا محلِ نظر ہے۔ کیونکہ فکری رجحان عمومی طور پر اُن نظریات کو رد کرتا رہا ہے، جو کبھی انیسویں صدی کے ذہن پر غالب تھے۔ اگر ہم ہیوم (Hume) کے ایک جملے کو قدرے بدل کر لیں تو فطریت کو ہم "شائستہ مادیت" (polite materialism) کہہ سکتے ہیں۔ تمام اُن مفروضوں کا اصول، جنہیں فطری (Naturalistic) کہا جا سکتا ہے، یہ ہے کہ کائنات کے ادنیٰ ترین عناصر کو سب سے زیادہ اہم اور حقیقی مانا جائے، اور پھر بلند تر عناصر، جیسا کہ شعور (consciousness)، کو اِنہی بنیادی عوامل کی روشنی میں سمجھنے کی کوشش کی جائے۔

جیمز وارڈ(James Ward)نے اپنی کتاب "*Naturalism and Agnosticism*" میں قدیم طرز کی فطریت پر سخت تنقید کی ہے۔ البتہ بالفور(Balfour)کی کتاب "Gifford Lectures" کو شاید فطریت کے لیے ایک مناسب کتبہ (epitaph) سمجھا جا سکتا ہے۔ تاہم وہ رجحان جو ہکسلے (Huxley)، "Synthetic Philosophy"، اور ہیکل (Haeckel)کی نمائندگی کرتا تھا، آج اُن مفکرین کے ہاں نئی شکل میں نظر آرہاہے، جو "نیو ریئلزم"(New Realism)یا "لاجیکل ایٹمزم"(Logical Atomism)کے نام سے فلسفے میں سائنسی طریقۂ کار کے اطلاق کی ضرورت پر زور دے رہے ہیں۔ یہ سوچ آخر کار کہاں پہنچے گی، یہ ابھی واضح نہیں۔ کیونکہ اِس کے حامیوں نے ابھی تک فلسفے کے بنیادی مسائل کو نہیں چھیڑا۔ رسل(Mr. Russell)کے ہاتھ میں یہ نظریہ ایک ایسی "لاادریت"(Agnosticism)کی صورت اختیار کرتا ہے، جو انسان کی تقدیر یا کائنات کی تقدیر کے سوالات کا جواب دینے کی سعی کو ترک کر دیتی ہے۔ "فلسفہ انسانی تقدیر یا کائنات کی تقدیر کے مسئلے کا حل پیش نہیں کرتا اور نہ ہی پیش کرنے کی کوشش کرتا ہے"(Our Knowledge of the External World, p. 18)۔

اِس قول کا تقابل اگر "*A Free Man's Worship*" اور رسل کی دیگر تحریروں سے کیا جائے تو صاف ظاہر ہوتا ہے کہ رسل کائنات کے کلّی مفہوم تک پہنچنے کی ہر سعی کو رد کر دیتا ہے۔ لیکن نئی "لاادریت" پرانی کی نسبت ایک لحاظ سے کمتر ہے۔ کیونکہ جہاں تک میرا علم ہے، رسل نے ہمیں یہ بتانے کی بھی کوئی وجہ نہیں دی کہ فلسفے کے اب تک کے مسائل ناقابلِ حل کیوں ہیں۔

پروفیسر الیگزینڈر(Professor Alexander)اور رسل کے مابین تعلقات کی وضاحت مشکل ہے۔ مگر یہ مانا جا سکتاہے کہ اصولی طور پر دونوں ایک ہیں۔ اپنی حالیہ کتاب "Gifford Lectures" میں الیگزینڈر نے تجربے کے تمام مدارج پر حقیقت پسندانہ (realistic) مؤقف کا ایک بلیغ و مؤثر بیان پیش کیا ہے۔ اُس کی وضاحت ایک "مفروضہ" (hypothesis)کی حیثیت رکھتی ہے، اور وہ اِس کی صداقت کے لیے صرف اُس کے اِس پہلو پر انحصار کرتا ہے کہ یہ ہماری کائنات کی تفہیم میں کس قدر ربط پیدا کرتا ہے۔

یہ مفروضہ نہایت پیچیدہ ہے۔ مگر اِس کا بنیادی خیال سادہ ہے۔ الیگزینڈر یہ فرض کرتا ہے کہ "مکان و زمان" (Space and Time)نہ تو محض تعلقات(relations)ہیں اور نہ کسی اعتبار سے ذہن کے محتاج۔ بلکہ وہ "مکان–زمان" (Space–Time)کو وجود کی "اصل کچی زمین"(matrix) سمجھتا ہے۔ زمان - مکاں(Space–Time) محض کوئی تصور نہیں بلکہ ایک حقیقی مادّہ ہے۔ یہ ایک اولین ہستی ہے، جس سے مادہ، حیات، ذہن، اور بالآخر الوہیت(Deity)پیدا ہوتے ہیں، اور یہ محض اِس کی تنظیم کے بڑھتے ہوئے پیچیدہ پن کے ذریعے ہوتا ہے۔

یہ مانا جاسکتا ہے کہ فزیکل سائنس بھی کائنات کی نشو و نما کی کچھ ایسی ہی تصویر دیتی ہے۔ لیکن یہ کہنا مشکل ہے کہ اِس سے فلسفے کے بنیادی سوالوں کا کوئی جواب ملتا ہے۔ اِس میں شک نہیں کہ جب مادّہ ایک خاص درجہ کی پیچیدگی تک پہنچتا ہے تو زندگی ظاہر ہوتی ہے، اور پھر مزید پیچیدگی سے شعور پیدا ہوتا ہے، خواہ اِن تبدیلیوں کو کیسے ہی الفاظ میں بیان کیا جائے۔ یہ بھی ماننے میں حرج نہیں کہ اِسی طریقِ وضاحت کو مادّی دنیا سے بھی نیچے اتارا جاسکتا ہے۔ لیکن آخرکار یہ مفروضہ کس چیز کے بارے میں "سمجھاتا" ہے؟ کسی "غیر جانبدار مادّہ"(neutral stuff) کی طرف کائنات کے مسائل کو لوٹا دینا فلسفے میں کوئی نئی تدبیر نہیں ہے، اور اِس کی سابقہ تاریخ ہمیں زیادہ امید نہیں دلاتی۔ یہ کہنا کہ "مادہ زندگی کی ہر قوت اور ہر امکان رکھتا ہے"، طویل مدت میں کوئی روشن خیال ثابت نہیں ہوا۔ یہی بات "Space–Time" کے بارے میں کہنے سے بھی زیادہ کارآمد نہ ہوگی۔

لٰہذا الیگزینڈر اپنے نظریے کی گہرائی کے باوجود اُس پرانے مخمصے سے نہیں بچ سکا، جو ہر فطری نظریے کے ساتھ چمٹا رہتا ہے۔ ایک طرف اگر وہ بالکل مستقل رہنا چاہے تو اُسے یہ دکھانا پڑے گا کہ زندگی اور ذہن دراصل اُسی "مادّہ" کی پیچیدہ کروٹیں ہیں، جو نہ زندہ ہے اور نہ ذہنی۔ دوسری طرف وہ تسلسل (consistency) کو قربان کر کے محض ظاہری معقولیت اختیار کر سکتا ہے۔ یوں اپنی اصل "سادہ شے" کو بلند مراتب کے امکانات کے ساتھ چپکے سے مالا مال کر دیتا ہے۔ دونوں ہی صورتوں میں یہ مفروضہ تنقید کا بوجھ نہیں اُٹھا سکتا۔ پہلی شکل میں یہ تجربے کے حقائق سے ٹکراجاتا ہے اور درحقیقت بے معنی ہے۔ دوسری شکل میں یہ خود اپنی ہی نفی کرتا ہے اور تنقید کے بعد ایک بالکل مختلف مفروضے میں بدل جاتا ہے۔

اب تک جو نظریات ہم نے دیکھے، وہ مختلف انداز سے منطقی محرکات سے متاثر تھے اور اُن کے نتائج بھی مختلف تھے۔ مگر اب ہمیں دو ایسے مفروضوں پر غور کرنا ہے، جن کی اصل تحریک حیاتیاتی (biological) ہے۔ حیاتیاتی نظریہ (Vitalism) فلسفے میں اُسی وقت "زندہ متبادل" بنا، جب حیاتیاتی سائنس میں ڈریش (Driesch) اور دوسروں نے "Vitalism" کو پھر سے زندہ کیا۔ فلسفے میں اِس نظریے کی سب سے بھرپور صورت برگساں(Bergson) کی تحریروں اور اُس کے درخشاں انگریزی مفسر وائلڈن کَیر (Wildon Carr) کے ذریعے سامنے آئی ہے۔

یہ یاد رکھنا ضروری ہے کہ برگساں کھلے لفظوں میں مکمل نظام رکھنے سے انکار کرتا ہے۔ وہ اپنی خدمت کو ایک نئے طریقِ فکر (method) کی دریافت مانتا ہے، جو لا محدود اطلاق رکھتا ہے، نہ کہ ایک مکمل فلسفیانہ نظام۔ اِس لحاظ سے وہ فشٹے (Fichte) اور شوپن ہاور (Schopenhauer) سے مختلف ہے۔ حالانکہ اُن کے ساتھ اُس کی مماثلت بھی ہے۔ اِس لیے ہمیں اُس پر ایسی آراء منسوب کرنے سے پرہیز کرنا چاہیے، جن پر وہ خود کلام نہیں کرتا۔ خواہ ہمیں لگے کہ اُس کے اصولوں سے وہ ناگزیر طور پر نکلتی ہیں۔ درحقیقت جیسا کہ ایم۔ لی روئے(M. Le Roy) نے کہا ہے، اگر اقدار (values) کے مسائل پر غور کیا جائے تو یہ نظریہ لازمی طور پر ایک واضح "خدا پرستانہ"(Theistic) رخ اختیار کرے گا۔

ہماری نظر میں برگساں (Bergson) کی فکر کا سب سے اہم پہلو اُس عقیدے کے خلاف اُس کا سخت ردِّ عمل ہے کہ "حقیقت ساکن ہے اور تغیّر و حرکت محض دھوکہ دینے والے مظاہر ہیں"۔ اِس کے برعکس برگساں کی رائے میں تغیّر اور حرکت ہی حقیقت کا جوہر ہیں۔ حقیقی "دورانیہ" (real duration) جو تصوّری وقت (conceptual time) سے مختلف ہے، دنیا کا بنیادی جوہر ہے، یعنی ایک آزاد حرکت، جو مسلسل اور لامتناہی طور پر تخلیقی ہے۔ لیکن یہ حرکت، جو ہمارے اندر شعور کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے، عقل کی گرفت سے ماوراء ہے۔ عقل کی ساخت مکاں (space) سے معاملہ کرنے کے لئے ہے، اور اپنی فطرت کے اعتبار سے جب وہ حقیقت کو تصوّر میں لاتی ہے تو اُس کی اصل خصوصیت چھین لیتی ہے، اور خالص حرکت کو جامد، مقداری اور میکانی بنا دیتی ہے۔ لہٰذا نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ حقیقت تک رسائی صرف ایک قسم کی "وجدانیت" (intuition) سے ہی ممکن ہے۔ ہم "کونیاتی جذبہ" (cosmic elan) کو ایک وجدانی کوشش سے پا سکتے ہیں، جو عقلی کوشش سے بالکل مختلف ہے۔

یہاں برگساں کے اُس مشہور نظریہ "تخلیقی ارتقاء" (creative evolution) کو تفصیل سے بیان کرنے کی ضرورت نہیں، جس کے ذریعے وہ کونیاتی حرکت کے مفہوم کو یوں پیش کرتا ہے کہ یہ "قوتِ حیات" (life force) زیادہ سے زیادہ آزادی حاصل کرنے کی جدوجہد کر رہی ہے۔ اِس تصور میں تمام "میکانیکی نظریاتِ ارتقاء" (mechanistic theories of evolution) کو اور ساتھ ہی ساتھ اُس "شدید حتمیت" (radical finalism) کو رد کر دیا گیا ہے، جس کے مطابق سب کچھ پہلے سے طے شدہ یا معلوم ہے۔ فی الحال اِتنا کہنا کافی ہے کہ کچھ غیر حل شدہ مسائل باقی رہ جاتے ہیں، جو اِس طرف اشارہ کرتے ہیں کہ اِس نظریے کو قابلِ قبول ہونے کے لئے مزید توسیع اور ترمیم کی ضرورت ہے۔

ظاہر ہے کہ برگساں کی یہ شدید "ضدِ عقلیت" (anti-intellectualism) اعتراض کا مرکز بنی ہے، اور یہ سمجھنا آسان نہیں کہ عقل کو کیوں صرف "مکانی وجود" تک محدود کر دیا جائے۔ حقیقت کو جاننے کے واحد ذریعہ کے طور پر وجدانیت پر انحصار دراصل فلسفہ کے لئے کوئی جگہ باقی نہیں چھوڑتا۔ اِس صورت میں فلسفہ محض اُن لوگوں کی روایات کی فہرست بن کر رہ جائے گا، جنہوں نے زندگی کی حرکت سے براہِ راست تعلق کا تجربہ کیا ہے یا کرنے کا دعویٰ کیا ہے۔ تاہم اگر ہم اِس نکتے کو ایک بہت بڑے سوال کے طور پر چھوڑ دیں (جس پر پہلے ہی کچھ روشنی ڈالی جا چکی ہے) تو ہم خود اِسی نظریہ میں کچھ "خلا" دیکھ سکتے ہیں۔

برگساں کے فلسفے کا سب سے زیادہ مشکل حصہ اُس کا "مادی اور مکانی دنیا" کے بارے میں تصور ہے۔ اپنی ابتدائی تحریروں میں وہ حقیقت میں ایک تقسیم (cleavage) کی طرف اشارہ کرتا ہے، یعنی ایک دوئی / ثنویت (dualism) خارجی جامد دنیا اور داخلی متحرک دنیا کے درمیان۔ اگر اُس کا یہ دوئی پر مبنی تصور اُس کی فکر کا آخری نتیجہ ہوتا، تو یہ واضح ہوتا کہ اُس کا نظریہ ناکافی ہے۔ کیونکہ ایک غیر حل شدہ اور حتمی دوئی دراصل یہ اعتراف ہے کہ دنیا کو سمجھنے کی کوشش ناکام ہو گئی ہے۔ لیکن

اپنی بعد کی تحریروں میں برگساں نے اِس دوئی سے آگے بڑھنے کی کوشش کی اور خارجی ومادی کو بھی اُسی حرکت کی پیداوار قرار دیا، جو دراصل حقیقتِ مطلق ہے۔ اِس طرح اُس کا نظریہ دوئی سے نکل کر ایک قسم کی "وحدیت" (monism) کی طرف بڑھتا ہے۔ مادہ (matter) کو وہ ایک ایسی حرکت کے طور پر پیش کرتا ہے، جو روح کی ارتقائی حرکت کے برعکس ہے، یعنی ایک ایسی حرکت، جو محض "مکانیّتِ محضہ" (pure spatiality) کی طرف بڑھتی ہے۔ لیکن یہ شبہ باقی رہتا ہے کہ آیا یہ حل اصل دشواری کو کم کرتا ہے یا نہیں۔ "حرکتوں کی دوئی" (dualism of movements) جوہروں کی دوئی (dualism of substances) سے زیادہ اطمینان بخش نہیں، اور پھر یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ مختلف النوع حرکات پیدا کیسے ہوئیں؟ اصل مشکل یہ ہے کہ اِس "حد بندی کرنے والے مادے" کی ابتدا کو کیسے سمجھایا جائے؟ برگساں کا استدلال یہ ہے کہ یہ محض ماورائے شخصی روح (supra-personal spirit) کی آزاد سرگرمی کا الٹ جانا ہے، اور کہ باشعور شخصیت (intelligent personality) اُس روحانی قوت کی اُس جدوجہد کے دوران ظاہر ہوئی ہے، جس کا مقصد خود کو دوبارہ قائم کرنا اور اُس رکاوٹ پر قابو پانا تھا، جس سے وہ ٹکرائی۔ لیکن سب سے بڑی مشکل یہی ہے کہ اِس پہلی رکاوٹ کا حساب کیسے دیا جائے؟ آزاد سرگرمی اُلٹ کیوں گئی؟ فشتے (Fichte) نے "ماورائی خودی" (transcendental 'I') کی بنیادی فطرت سے ایک محدود خارجی دنیا کی تخلیق کو ضروری قرار دیا تھا، لیکن برگساں کے لئے یہ دلیل بھی میسر نہیں۔ لہٰذا یہ سوچ (اگر اِسے مجازی لباس سے نکال دیا جائے) اِس مقام پر ناقابلِ عبور مشکلات کو ظاہر کرتی ہے۔

میں صرف ایک اَور مسئلے کی طرف اشارہ کروں گا، جسے برگساں کی طرف سے مزید وضاحت کی ضرورت ہے۔ وہ ہے "جزوی نفس" (finite self) اور حقیقت کی عمومی حرکت کے درمیان تعلق۔ میرا مقصد صرف یہ دکھانا ہے کہ یہ سوال ابھی تک واضح نہیں ہوا، بلکہ اِس معاملے پر برگساں کے نظریے کی ایک سے زیادہ تشریحات ممکن ہیں۔ یہ واضح ہے کہ اُس کی رائے میں "سرگرمی" "شعور سے زیادہ بنیادی ہے، اور "جذبۂ حیات" (élan vital) کسی بھی معنوں میں شخصی نہیں ہے۔ لہٰذا یہ سمجھا جاسکتا ہے کہ جزوی اشخاص کا ارتقاء صرف زندگی کی قوت کے ارتقاء میں ایک مرحلہ ہے۔ وہ اِس آزادی کی طرف بڑھنے والی جدوجہد کے سب سے مؤثر ذرائع ہیں اور اگر ایسا ہے، تو ہمارے پاس یہ یقین کرنے کی کوئی وجہ نہیں رہتی کہ انفرادی نفوس کائناتی حرکت کی محض عارضی اور زود گذر تجسیمات (incarnations) سے زیادہ کوئی حیثیت رکھتے ہیں۔ وہ اِس عظیم ریلے کی سطح پر لہریں (ripples) ہوں گے۔ میری نظر میں یہی بات برگساں کی فکر کی اصل سمت کے سب سے زیادہ مطابق ہے۔ لیکن دوسری طرف کچھ مقامات ایسے بھی ہیں، مثلاً (اُس عظیم باب "De la signification de la vie" کا اختتام) جن میں وہ "شخصی بقا" (personal immortality) کے امکان پر غور کرتا ہے، اور اِس طرح کائنات کی تشکیل میں جزوی شخصیت کو کہیں زیادہ اہمیت دیتا ہے۔

یہ تبصرے برگساں کے نقطۂ نظر کی تردید یا اُس پر سخت تنقید کی نیت سے نہیں ہیں، جسے اُس کی فکری لطافت اور بے نظیر قوتِ اظہار نے واضح کیا ہے۔ میرا خیال ہے کہ اُس نے فلسفہ میں ایک نئے دور کا آغاز کیا ہے، اور اُس کے پاس ہمیں سکھانے کے لئے بہت کچھ ہے، جو الٰہیات (Theology) اور فلسفۂ مذہب (Philosophy of Religion) میں نہایت اہم ثابت ہو گا۔ اُس نے "زندہ خدا" اور "خلّاق روح" کے تصور کو دوبارہ دریافت کرنے کی راہ کھول دی ہے۔ لیکن بہت سا کام ابھی باقی ہے۔ اُس کے دیئے گئے اشارات کو مزید غور و فکر اور مذہبی نقطۂ نظر کے ساتھ ہم آہنگ کرنے کی ضرورت ہے۔ میرے نزدیک اُس کے نظریہ کی نمایاں نامکمل حیثیت (جو اگلے خطبے میں اُس وقت اور بھی زیادہ واضح ہو گی، جب ہم اخلاقی زندگی کے مضمرات کا جائزہ لیں گے) ایک تنبیہ ہے کہ اُس کے نظریے کو اپنی موجودہ حالت میں آخری اور حتمی حل کے طور پر نہ لیا جائے۔

بریڈلے (Bradley) کی وہ پیش گوئی، جو کہ "Appearance and Reality" میں کی گئی تھی کہ "کثرتیت" (Pluralism) کا اثر و رسوخ بڑھتا جائے گا، پوری طرح درست ثابت ہوئی ہے۔ اور غالباً یہ بھی تسلیم کرنا پڑے گا کہ اُس کی مزید یہ بات کہ "یہ ہماری اُلجھن میں اضافہ کرے گی" بھی بے جا نہیں تھی۔ کثرتیت ایک ایسا نظریہ ہے، جو کئی مختلف شکلوں میں ظاہر ہوتا ہے، اور ہمیں مجبوراً صرف اُس کے عمومی اصولوں پر گفتگو کو محدود رکھنا ہو گا۔ پھر بھی ہمارے تبصرے اُس کثرتیت پر لاگو نہیں ہوں گے، جسے ڈاکٹر میک ٹیگرٹ (M'Taggart) نے ہیگل سے اخذ کیا ہے۔ جدید کثرتیت اپنی سب سے مؤثر شکلوں میں لائبنیز (Leibniz) کے فلسفے سے بہت کچھ حاصل کرتی ہے، اور اُس کا محرک لائبنیز سے زیادہ مختلف نہیں۔

جس طرح اُس نے کارتیسی (Cartesian) اور اسپنوزی (Spinozistic) نظریہ "کلی جوہر" (universal Substance) کے خلاف دنیا کے حقیقی تنوع پر زور دیا، اُسی طرح جدید کثرتیت بھی بالخصوص آزادی اور فردیت کے حق میں اُن نظریات کے خلاف احتجاج ہے۔ خواہ وہ مطلق تصوریت (Absolute Idealism) کے ہوں یا فطرت پرستی (Naturalism) کے)، جو جزوی فرد (finite individual) کو مطلق (Absolute) میں یا کائنات کے میکانی نظام میں تحلیل کر دیتے ہیں۔

کثرتیت کا مفروضہ دراصل یہ ہے کہ جزوی افراد ہی حقیقی ہیں۔ حقیقت محض "ذوات" (selves) پر مشتمل ہے۔ (یعنی تجربے کے فعّال حاملین پر)، جو ذہنی ارتقاء کی ڈگری یا نوع میں مختلف ہیں۔ حالانکہ یہ تنوع لامحدود حد تک متنوع ہے۔ تجربہ پھر "نفس اور دیگر نفوس کے درمیان عمل و ردِّ عمل" پر مشتمل ہے، جسے وارڈ (Ward) نے بلیغ فقرے "mutuum commercium" سے بیان کیا ہے۔

یہ سمجھنا اہم ہے کہ کثرتیت دراصل ایک قسم کا "وحدیتی مفروضہ" (monistic hypothesis) ہے، اِس معنی میں کہ وہ یہ دعویٰ کرتی ہے کہ حقیقت ہر جگہ ایک ہی نوع کی ہے، اور وہ نوع روحانی ہے۔ یہ "دوئی" (Dualism) کے خلاف

ہے۔ کیونکہ وہ یہ مانتی ہے کہ ہر حقیقی چیز میں "معیاری یکسانیت" ہے۔ لیکن یہ "وحدانیت"(Singularism) کے بھی خلاف ہے۔ کیونکہ یہ اُس روحانی حقیقت کو ایسے افراد پر مشتمل مانتی ہے، جو انسانی اشخاص سے مشابہ ہیں۔ مادی ماحول کو دراصل ارتقاء کے نچلے درجے کے "جوہری ذرات"(monads) پر مشتمل سمجھا جائے گا، نہ کہ نوع کے اعتبار سے مختلف۔

یہ محض خاکہ ہے کثرتیت کے مفروضے کا۔ اب ہم اُن بعض فوائد کا ذکر کر سکتے ہیں، جو اِس کے حق میں بیان کئے گئے ہیں۔ سب سے پہلے ہمیں اعتراف کرنا ہو گا کہ چاہے اُس کے آخری نتائج میں کتنی ہی مشکلات کیوں نہ ہوں، یہ درست نقطے سے آغاز کرتی ہے۔ کائنات کے بارے میں "ایک" اور شاید "صرف ایک" ناقابلِ انکار حقیقت ہے: کہ یہ "تجربے کے مراکز" کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے۔ میں جانتا ہوں کہ میں خود ایک "مرکزِ تجربہ" ہوں، اور یہ حقیقتاً مشکوک نہیں کہ دیگر ایسے مراکز بھی موجود ہیں۔ مزید یہ کہ عملی طور پر میں اِس سے انکار نہیں کر سکتا کہ میں ایک مرکزِ فعالیت ہوں اور دوسرے مراکز بھی میرے جیسے موجود ہیں۔ لہٰذا یہ بالکل درست دعویٰ ہے کہ کثرتیت دنیا کو حقیقی اکائیوں کی بنیاد پر تعمیر کرتی ہے۔ یہ تجریدات سے نہیں بلکہ ٹھوس حقائق سے آغاز کرتی ہے۔

دوسرا یہ کہ یہ اپنے اصولی مبادیات کے تحت حرکت اور تغیّر کو کسی رسوائی یا فریب کے طور پر نہیں لیتی۔ چونکہ فعال "جوہری ذرات"(active monads) حقیقت کے اصل جوہر ہیں، لہٰذا یہ تاریخی ارتقاء کو حقیقی معنویت دے سکتی ہے۔ "اِس فانی زندگی کے اُتار چڑھاؤ" محض ایک غیر متحرک مطلق کا فریبِ نظر نہیں بلکہ دراصل سنگین حیثیت رکھتے ہیں اور حقیقی معنویت کے حامل ہیں۔

تیسرا یہ کہ کثرتیت دنیا کے بتدریج ارتقاء کی کوئی نہ کوئی قابلِ قبول وضاحت پیش کرنے سے بھی خالی نہیں۔ یہ تصور کر سکتی ہے کہ تمام "جوہری ذرات"(monads) ایک تکمیل کی طرف بڑھ رہے ہیں، جس میں دنیا کی طویل حرکت کو اجزاء کی بڑھتی ہوئی "یکجائی"(integration) کے طور پر دیکھا جائے، یعنی ایسی یکجائی، جو بالآخر حقیقت کے عناصر میں ایک ہم آہنگ تعاون پیدا کرے گی، جو "خدا کی بادشاہی"(Kingdom of God) کے نام سے پکارے جانے کے لائق ہو گا۔

لیکن اِن حقیقی فوائد کے باوجود کثرتیت کو کائنات کا آخری نظریہ نہیں مانا جا سکتا۔ محض ایک کونیاتی مفروضے کے طور پر، اور اخلاقی اقدار کی نسبت سے قطعِ نظر، یہ ناقص اور واضح طور پر نامکمل ہے۔ ہم اُس تنقید کو چھوڑ دیتے ہیں، جو "خارجی دنیا کو ذوات کی ایک انجمن" کے طور پر تصور کرنے پر کی گئی ہے، اور اپنی توجہ اُن خامیوں پر مرکوز کرتے ہیں، جو خود اِس مفروضے کی اندرونی ہیں۔

سب سے پہلے "جوہری ذرات"(monads) کے درمیان "عمل وردِّ عمل"(interaction) کا امکان اِس نظریے کے لئے بیک وقت ایک لازمی مفروضہ بھی ہے اور ایک ناممکن تصور بھی۔ لائبنیز کی پیش کردہ کثرتیت نے اِس مشکل سے یوں نجات پائی کہ اُس نے اِس حقیقت کا ہی انکار کر دیا۔ اُس کے نزدیک عمل وردِّ عمل محض مظہر تھا، حقیقت نہیں۔ "جوہری

ذرات" آزادانہ طور پر نشو و نما پاتے تھے اور اُن کی بظاہر ہم آہنگی ایک "پہلے سے قائم کردہ ہم آہنگی"(pre-established harmony) کا نتیجہ تھی۔ لیکن یہ حل جدید کثرتیت کو پسند نہیں آیا اور اب یہ مشکل باقی رہ گئی کہ بغیر "جوہری ذرات" کی مکمل اور ناقابلِ فسخ انفرادیت کو توڑے ہوئے، اُن کا "mutuum commercium" کیسے ممکن ہو گا۔ یہاں سے یہ بات صاف ظاہر ہے کہ ہم "توحید پرستی"(Theism) کی طرف بڑھنے کے دہانے پر ہیں۔ یہ مسئلہ اُس وقت حل ہو سکتا ہے، اگر مان لیا جائے کہ ایک ایسی ہستی موجود ہے، جس میں تمام جوہری ذرات "زندہ اور متحرک" ہیں، لیکن یہ حل مکمل کثرتیت کی قیمت پر ہو گا۔

آیئے ہم کائناتی عمل کے آغاز کے متعلق سوچیں، جیسا کہ "Pluralism" میں تصور کیا جاتا ہے۔ ہم فرض کر سکتے ہیں کہ بے شمار "monads" ایک دوسرے کے پہلو بہ پہلو موجود ہیں، انتہائی ابتدائی ارتقائی درجے پر، ناقابلِ تصور سادگی کے ساتھ۔ لیکن یہ سادگی مطلق نہیں ہو سکتی۔ کائناتی ارتقاء کے بارے میں "Pluralism" کا مفروضہ ہر گز کارآمد نہیں ہو گا، جب تک کہ ہم یہ فرض نہ کر سکیں کہ ہر "monad" اپنے اپنے طور پر خود کو ظاہر کرنے کے لئے جدوجہد کرتا ہے۔ اب اِس کا مطلب یہ نکلتا ہے کہ ہر "monad" کی ایک اصل فطرت ہے، یعنی ایک ایسی سرشت، جو اُسے الگ اور دوسرے "monads" سے ممتاز کرتی ہے۔ اِس طرح "monads" کبھی بھی بالکل سادہ اور بے خصلت نہیں ہو سکتے۔ وہ محض تجربے اور فعالیت کے مراکز نہیں ہو سکتے۔ لیکن اِس اصل فطرت کا مالک ہونا "Pluralism" کے ذریعے سمجھایا نہیں جا سکتا۔ ہم ایک بار پھر "Pluralism" کے مفروضے کے نتائج پر عمل کرتے ہوئے مجبور ہو جاتے ہیں کہ اِسے کسی اَور کے ساتھ مکمل کریں۔ کیونکہ اگر ہم صرف "Pluralism" کی حدود میں رہیں تو ہم اِس متضاد حالت میں ہوں گے کہ ہمیں تخلیق کو ماننا پڑے گا اور ساتھ ہی یہ بھی ماننا پڑے گا کہ کوئی خالق نہیں ہے۔

تیسری بات یہ ہے کہ ایک مکمل "Pluralism" کو علم کے نظریے اور مطلق سچائی کے تصور میں بڑی مشکلات پیش آئیں گی۔ ایک ایسا نظریہ، جو وجود کے محدود عناصر کی کثرت اور خود انگیختگی پر اِتنا زور دیتا ہے کہ اُن کی نظامی وحدت ہی کو رد کر دیتا ہے، جو اُنہیں محض "ایک ساتھ پروئے ہوئے" ہے اور مربوط اور واضح رشتوں میں نہیں دیکھتا۔ اِس نے علم کی اُس بنیاد ہی کو کاٹ ڈالا ہے، جس پر وہ قائم ہوتا ہے۔ جیسا کہ ایک شخص نے کہا ہے، جسے "Pluralism" کے مفروضے سے کافی ہمدردی ہے: "ہر خیال، ہر کوشش، نہ صرف علم حاصل کرنے بلکہ ایک مفروضہ قائم کرنے، ایک شک، حتیٰ کہ ایک انکار کرنے میں بھی، وجود کے تصور کا تقاضا ہوتا ہے۔ اِس کے برعکس جو شخص وجود کے بارے میں سوچتا ہے، اُس کے پاس علم ہوتا ہے، خواہ وہ کسی خاص "موجود" کو نہ بھی جانتا ہو۔ وہ سوچتا ہے، وہ جانتا ہے۔ کسی مجرد وحدت کو نہیں، بلکہ چیزوں کی وحدت کو۔ اُن کی وہ صفت، جس میں اُن کے وجود کی حقیقت مضمر ہے"۔

اب ہمیں اُن نتائج کو جمع کرنے کی کوشش کرنی چاہیئے، جو ہم نے اُن مفروضات کے جائزے سے اخذ کیے ہیں، جو صریحاً توحید پرستی پر مبنی نہیں ہیں۔ اگرچہ یہ خلاصہ ناگزیر طور پر نامکمل رہا ہے، لیکن مجھے امید ہے کہ اِس نے کچھ قیمتی نتائج تک پہنچایا ہو گا۔ ہم نے اپنی توجہ صرف اِس دعوے تک محدود رکھی کہ ہر مفروضہ ایک اطمینان بخش کائناتی نظریہ ہو سکتا ہے، اور بالکل ہی اقدار کے موضوع کو چھوڑ دیا، سوائے اِس کے کہ کہیں کہیں اِس کا ذکر از خود مفروضے کی نوعیت کی وجہ سے لازمی ہو گیا۔ ہم نے پایا کہ کوئی بھی مفروضہ سنگین مشکلات سے خالی نہیں تھا۔ ایسی مشکلات، جو کسی ایک مصنف کی خاص پیشکش سے نہیں بلکہ خود اُس مفروضے کے بنیادی اصولوں سے پیدا ہوئیں۔ لیکن ہم نے اِس سے زیادہ بھی کیا۔ کیونکہ ہم نے کچھ وجوہات پائیں کہ کم از کم دو مفروضے "Vitalism" اور "Pluralism" جب ذرا مزید آگے بڑھائے جائیں تو "Theism" کی طرف جھکاؤ رکھتے ہیں۔ باقی یہ ہے کہ ہم "Theism" کے مؤقف کو ایک "زندہ امکان" ثابت کریں، اِسے متبادلات کے ساتھ رکھ کر اور اِس کی برتریوں کو ظاہر کرکے۔

"Theism"، "Absolute Idealism" کے ساتھ اِس بات میں متفق ہے کہ حقیقت روحانی ہے، لیکن یہ اِس خیال کو رد کرتا ہے کہ روح کا مطلب ذاتی روح کے سوا کچھ اَور ہو سکتا ہے۔ "Pluralism" کے ساتھ یہ محدود ارواح اور تجربے کے مراکز کے حقیقی وجود کی تصدیق کرتا ہے، اور اُن کے لئے کچھ حقیقی آزادی اور خود مختاری کا دعویٰ کرتا ہے۔ لیکن یہ "Pluralism" سے اِس بات میں مختلف ہے کہ یہ آزادی اور خود مختاری مطلق نہیں ہے۔ محدود مراکز ایک اعلیٰ ہستی کے دائرے میں اپنا وجود رکھتے ہیں۔ اگرچہ وہ خدا کے ساتھ یکساں نہیں ہیں، مگر وہ اُس سے بالکل آزاد بھی نہیں ہیں۔ وہ ایک زندہ نظام کے اندر زندہ اکائیاں ہیں، جس کی عمومی خصوصیات ایک اعلیٰ ارادہ متعین کرتا ہے۔ اِس عقیدے پر قائم رہتے ہوئے کہ روح ذاتی سے کم نہیں ہو سکتی، "Theism" محدود روح کے کسی ایک پہلو کو "Supreme Spirit" کی واحد یا حتمی صفت ماننے سے انکار کرتا ہے۔ یہ خدا کو محض عقل یا محض جذبہ نہیں مان سکتا، بلکہ مجبور ہے کہ الوہیت میں وہ تمام عناصر تلاش کرے، جو ہم اپنی سب سے مکمل ذاتی زندگی میں دیکھتے ہیں، اگرچہ لامحدود درجے پر بلند ہوں۔ اِسی لئے یہ "Vitalism" سے اِس بات پر متفق ہے کہ خدا بنیادی طور پر فعال اور خلاق ہے، اور یہ فرض نہیں کر سکتا کہ اُس کی سرگرمی محض ایک مشاہدہ ہے (νοήσεως νόησις)۔ لیکن اِسی اصول کے تحت یہ اُس تنگ نظری کو بھی رد کرتا ہے، جو (Vitalism) میں عقل کی جگہ سے وابستہ ہو گئی ہے۔ اِس کا خدا زندہ اور خلاق ہے۔ مگر کوئی اندھی حیات کی قوت یا کائناتی توانائی نہیں، جو بغیر مقصد کے کسی نامعلوم انجام کی طرف اندھا دھند تخلیق کرتی ہو۔ خدا میں روح کے وہ تمام عناصر، جنہیں ہم ایک دوسرے سے الگ کرتے ہیں اور جو ہماری محدود شخصیت میں حقیقتاً ایک دوسرے سے جدا رہنے کی طرف مائل ہوتے ہیں، ایک کامل اور ناقابلِ تحلیل وحدت میں ضم ہیں۔ یہاں تک کہ خدا ارادہ، عقل اور جذبہ ہے، نہ جزوی طور پر اور نہ باری باری، بلکہ دائمی طور پر ایک عقلی ارادہ اور محبت آمیزی کے ساتھ۔

میری رائے میں کوئی بھی منصف مزاج مفکر اِس بات سے انکار نہیں کر سکتا کہ "Theism" کو کائناتی مفروضے کے طور پر کسی اَور پر واضح فوقیت حاصل ہے۔ لیکن ایک ایسی برتری پر میں خاص طور پر زور دینا چاہتا ہوں، جو بعض اوقات نظر سے اوجھل رہتی ہے۔ یہ واحد مفروضہ ہے، جو کم از کم اِس سوال کا جواب دینے کا دعویٰ کرتا ہے، اور جسے میں وہ مسئلہ سمجھتا ہوں جسے، ہم سب سے زیادہ حل کرنا چاہتے ہیں، یہ ہے کہ یہ دنیا جیسی ہمیں نظر آتی ہے کیوں موجود ہے؟ اور اِس کی معنویت اور زندگی کا مقصد کیا ہے؟ یہ، جیسا کہ میں سمجھتا ہوں، نہ غیر اہم ہے نہ بے معنی۔ حقیقتاً میری رائے میں یہ ہر فلسفیانہ جستجو کا بنیادی محرک ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم نے دیکھا "Theism" کے سوا کوئی مفروضہ کوئی جواب نہیں دیتا، اور اکثر اوقات یہ ناتوانی یا تو اقرار کی جاتی ہے یا پھر یہ کہہ کر چھپادی جاتی ہے کہ یہ سوال ہی غیر متعلق ہے۔ "Theism" ایک جواب رکھتا ہے۔ دنیا موجود ہے۔ کیونکہ اِسے خدا کی محبت نے پیدا کیا۔ اِس کا مقصد یہ ہے کہ محدود ارواح کو آزاد جدوجہد کے ذریعے خدا کے فرزندوں کا مرتبہ عطا کیا جائے۔ اُنہیں ایسی ذہنی اور اخلاقی ترقی کی حالت تک پہنچایا جائے کہ وہ خدا کے ساتھ کامل رفاقت سے لطف اندوز ہو سکیں، جو اُن کے وجود کی تکمیل ہے، اور ایک ایسی جماعت تشکیل دیں، جو ایک دوسرے اور اپنے خالق کے ساتھ ہم آہنگی کے ذریعے خدا کی بادشاہی قائم کرتی ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ اِس مفروضے میں کچھ باطنی تضادات ہیں۔ یا یہ کہ زندگی کے حقائق اِسے رد کرتے ہیں۔ لیکن یہ نہیں کہا جا سکتا کہ یہ مسئلے کا جواب نہیں ہے۔ ہم نے دیکھ لیا ہے کہ یہ واحد جواب ہے۔ کوئی اَور متبادل مفروضہ ہماری ضرورت پوری نہیں کرتا۔ اگر "Theism" کو رد کرنا پڑے، تو ہمیں اقرار کرنا ہوگا کہ ہمارا بنیادی محرک نامکمل رہے گا، اور اگرچہ ہم کائنات کی ساخت کے بارے میں بہت کچھ دلچسپ جان سکتے ہیں، لیکن ہمارا سب سے گہرا سوال کہ آخر ہماری جیسی کائنات کیوں موجود ہے، ہمیشہ ایک ناقابلِ حل معمّا بن کر رہے گا۔

توحید پرستی (Theism) کے وہ باقی دعوے، جو ہماری توجہ کو ایک "زندہ امکان" (live option) کی حیثیت سے اپنی طرف کھینچتے ہیں، شاید اِس لیکچر کے پہلے حصے میں کافی حد تک اشارہ کئے جا چکے ہیں۔ یہاں میں محض آپ کو اُن کی یاد دہانی کرا دینے پر اکتفا کر سکتا ہوں۔ توحید پرستی کثرتیت (Pluralism) کے اِس صحیح نکتہ کو محفوظ رکھتی ہے کہ محدود نفس (finite self) کی اہمیت ہے، اور یہ اُن مشکلات سے بچ نکلتی ہے، جو باہمی تعلقات اور علم کے لوازمات کے مسئلے سے پیدا ہوتی ہیں۔ یہ اپنے حق میں دعویٰ کر سکتی ہے کہ یہ اکیلی وہ "راہ" ہے، جو دنیا کے اُن دو پہلوؤں کو درست قدر دیتی ہے، جنہیں بالترتیب مطلق تصوریت (Absolute Idealism) اور کثرتیت نمایاں کرتے ہیں۔ ایک طرف یہ وحدت (unity) کو اِس انداز میں نہیں سمجھتی کہ وجود کی کثرت بے معنی ہو جائے، اور دوسری طرف یہ کثرت کی خاطر کُل (whole) کی وحدت کو برباد بھی نہیں کرتی۔

تاہم میں یہ دعویٰ کرنے سے بہت دُور ہوں کہ توحید پرستانہ مفروضہ (theistic hypothesis) کو اپنی کوئی مشکلات نہیں۔ اگرچہ میرا خیال ہے کہ کم از کم اِس لیکچر کے نقطۂ نظر سے یہ مشکلات اُن کے مقابلے میں کم سنگین ہیں، جو اُس کی

متبادل آراء کے ساتھ جڑی ہوئی ہیں۔ میں اُس مسئلۂ شر (problem of evil) کی طرف اشارہ نہیں کر رہا، جسے کبھی کبھی توحید پرستانہ نظریہ کی اصل رکاوٹ کہا جاتا ہے۔ کیونکہ مجھے یہ سچ نہیں لگتا کہ شر (evil) توحید کے نقطۂِ نظر سے کسی اَور نظریہ کے مقابلے میں زیادہ ناقابلِ فہم ہے۔ اصل اعتراض، جس کا سامنا کرنا ہے، اُسے یوں بیان کیا جا سکتا ہے: "توحید واقعی بظاہر قابلِ قبول اور حتیٰ کہ واحد اطمینان بخش نظریہ معلوم ہو سکتی ہے، جب تک کہ یہ مبہم اور عمومی اصطلاحات میں بیان کی جائے۔ لیکن یہ وحدیت (Singularism) اور کثرتیت (Pluralism) کی انتہاؤں کے بیچ ایک درمیانی راہ (via media) کی طرح سامنے آتی ہے، اُس اعتدال اور معقولیت کے تاثر کے ساتھ، جو اکثر مصالحتی نظریات میں پایا جاتا ہے۔ لیکن یہ محض ایک مصلحت (compromise) ہے۔ اِس کا یہ دعویٰ کہ یہ وحدت اور کثرت میں ہم آہنگی پیدا کرتی ہے، محض زبانی ہے۔ اپنی تمام خامیوں کے باوجود (زندگی کے حقائق سے اُن کے بُعد کے باوجود، اور اُن کے حل نہ ہو سکنے والے مسائل کے باوجود) وحدیت اور کثرتیت خود ساز (self-consistent) نظریے ہیں۔ لیکن جب آپ توحیدی نظریہ پر غور کرنے لگیں، خدا کے شخصی تصور (personal God) اور محدود نفوس/خودیوں (finite selves) کے باہمی نسبتاً خود مختار ہونے کے مفروضے کا تجزیہ کریں، تو آپ دیکھیں گے کہ آپ کی مصلحت ٹوٹنے لگتی ہے۔ یا تو آپ کو اپنی خدا پرستی کی تصدیق بر قرار رکھنے کے لئے مخلوق کی حقیقت کو قربان کرنا پڑے گا یا پھر آپ کا تصورِ خدا محض ایک "ہم مرتبی میں اولیں" (primus inter pares) یعنی متعدد جُزیات میں سے ایک جُز بن کر رہ جائے گا، اور خدا کائنات میں ضم ہو کر کھو جائے گا۔ توحیدی نظریہ دراصل ایک ایسا انتخابی مجموعہ ہے، جس کے اجزاء آپس میں متناقض ہیں۔ جب آپ اِسے غور سے سوچتے ہیں، تو آپ مجبور ہو جائیں گے کہ اُن میں سے کسی ایک تجویز کو اختیار کریں، جنہیں آپ نے ایک غیر فطری اتحاد میں جوڑ رکھا ہے"۔

اِس اعتراض میں کافی وزن ہے، اور ہمیں ضرور الوہی شخصیت (divine Personality) اور تخلیق (Creation) کے مفہوم کو زیادہ احتیاط سے دیکھنا ہوگا۔ اگر ہمیں یہ ثابت کرنا ہے کہ توحید ایک خود ساز نظریہ ہے۔ لیکن اِس بحث سے پہلے ہمیں اُس سہارے پر غور کرنا چاہیے، جو توحید پرستی کو اُس عنصر سے ملتا ہے، جسے اب تک ہم نے نظر انداز کر رکھا ہے، یعنی اقدار (values) کا وجود۔

لیکچر چہارم

توحید کے حق میں اخلاقی استدلال

گزشتہ لیکچر میں ہم نے اِس دعوے کو درست قرار دیا کہ توحید کو کم از کم ایک ممکنہ نظریہ سمجھا جائے، اور ہمیں کچھ وجہ نظر آئی کہ کئی اعتبار سے یہ اُن دوسرے نظریات سے بہتر ہے، جو پیش کئے گئے ہیں۔ اُس استدلال میں ہم نے اقدار (values) کو نظر انداز کر دیا تھا۔ اب ہمیں اُس چھوڑے گئے پہلو کو دوبارہ لینا ہو گا اور دنیا کو ایک ایسے دائرے کے طور پر دیکھنا ہو گا، جس میں اقدار ترقی پاتی ہیں اور اُن سے لطف اندوز ہوا جاتا ہے۔ جس استدلال کو ہم اب آگے بڑھائیں گے، وہی ہو گا جو پچھلے لیکچر میں تھا۔ ہم اخلاقی کائنات (moral universe) کے مظاہر کو دیکھیں گے اور پوچھیں گے کہ کون سا نظریہ، جو ہمارے لئے "زندہ امکان" ہے، اِن حقائق کو سب سے زیادہ مکمل طور پر محیط ہے؟ ہماری تحقیق کا نتیجہ یہ ظاہر کرے گا کہ وہ جدلیہ (dialectic)، جس نے مذہب کی ارتقاء میں اخلاقی محرکات کے تحت کثرت پرستی (Polytheism) سے توحید پرستی (Monotheism) کی طرف رہنمائی کی، وہ غلط نہ تھی۔ فرد کا ذہن، اگر وہ مذہبی شعور کے اُن مراحل کو دوبارہ طے کرے جو اُسے اخلاقی توحید تک لے گئے تھے، تو وہ بھی اُسی نتیجہ پر پہنچے گا۔

ضرورت اِس بات کی ہے کہ اگر ہم نے اِس استدلال کو معقول حدود میں رکھنا ہے تو اخلاقی استدلال کی تاریخ میں بہت سی دلچسپ باتوں کو چھوڑنا ہو گا اور کئی ایسے نکات کو بالکل نہ چھیڑنا ہو گا، جو مکمل بحث میں آسکتے تھے۔ اِس کمی پر اِتنا افسوس بھی نہیں ہونا چاہئے، کیونکہ پروفیسر سورلے (Professor Sorley) نے حال ہی میں اپنی قابلِ قدر کتاب "Moral Values and the Idea of God" میں اِس سارے سوال پر تفصیل سے غور کیا ہے۔

ایک اَور حدبندی لازم ہو گی۔ ہم خود کو صرف اخلاقی اقدار (moral values) تک محدود رکھیں گے۔ لیکن یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ ہمیں دوسری اقسام کی اقدار کے وجود کا انکار نہیں، نہ ہی ہمارا یہ مطلب ہے کہ وہ اہم نہیں، یا کہ کوئی ایسا نظریہ، جو اُنہیں نظر انداز کر دے، تسلی بخش قرار دیا جاسکتا ہے۔ جمالیاتی اقدار (aesthetic values) بھی اخلاقی اقدار کی طرح موجود ہیں۔ جو چیز خوبصورت ہے، اُس کی اپنی ذاتی قدر ہے، جیسا کہ جو چیز اخلاقی طور پر اچھی ہے۔ اور یہ دونوں اقدار کی قسمیں (اگرچہ الگ کی جاسکتی ہیں) بالکل ایک دوسرے سے جدا نہیں۔ کیونکہ ہم ایک کردار یا زندگی کو "خوبصورت" قرار دینے میں حقیقی معنویت محسوس کرتے ہیں اور اُس کی ہم آہنگی اور تناسب میں وہی پہلو پہچانتے ہیں، جو کسی فن پارے کی قدر سے الگ نہیں ہو سکتا۔ ہم پھر یہ بھی فیصلہ کریں گے کہ دنیا میں حسن کو وجود میں لانا ایک اخلاقی فریضہ ہے، اگرچہ ہر وقت اور ہر شخص کے لئے نہیں۔ وہ کردار، جنہوں نے ایک قسم کی قدر کو دوسری پر قربان کر دیا، ناقص ہیں اور ہم اپنی غیر مشروط تعریف نہ تو محض پرہیزگار (puritan) کے لئے کریں گے اور نہ ہی محض جمال پرست (aesthete) کے لئے۔ اقدار کی دنیا میں کوئی

حقیقی تقسیم نہیں۔ حسن اور نیکی ایک ہی کُل (whole) کے گہرے طور پر جُڑے ہوئے حصے ہیں۔ لہٰذا اگر چہ ہم سہولت کی خاطر زیادہ تر اخلاقی اقدار کی بات کریں گے، لیکن یہ مطلب نہ لیا جائے کہ وہ جمالیاتی اقدار سے جدا ہیں اور یہ بات واضح ہو گی کہ جو استدلال آگے آئے گا، اُس کا بڑا حصہ حسن پر بھی لاگو ہوتا ہے، جس طرح نیکی پر۔ کیونکہ جمالیاتی فیصلے بھی اخلاقی فیصلوں کی طرح ایک معیار (norm) کو فرض کرتے ہیں، یعنی مطلق نیکی اور حسن (Absolute Goodness and Beauty) کو۔

اخلاقیات کے مواد سے نمٹنے کے تین ممکنہ طریقے الگ کرنا سہولت بخش ہے؛

1۔ تاریخی،

2۔ نفسیاتی، اور

3۔ صریح اخلاقی۔

پہلے طریقے میں ہم اِس کوشش میں مصروف ہوتے ہیں کہ اخلاقی تصورات کے ظہور اور ارتقاء کو معلوم کریں۔ دوسرے میں ہم اخلاقی شعور (moral consciousness) کا تجزیہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جیسا کہ یہ فرد کے تجربے میں پایا جاتا ہے۔ تیسرے میں ہم اعلیٰ ترین اخلاقی قانون کو وضع کرنے یا مطلق نیکی (Absolute Good) کی نوعیت کو متعین کرنے کی کوشش کرتے ہیں۔ یہ فرض کرنا غلط ہو گا کہ یہ تینوں تحقیقی خطوط ایک دوسرے سے بالکل آزاد ہیں۔ کیونکہ یہ عجیب ہو گا، اگر اخلاقی تصورات کی ترقی اخلاقی مثالیہ (moral ideal) کی نوعیت پر کوئی روشنی نہ ڈالے۔ یا پھر یہ کہ اخلاقیات کے مرکزی مسئلے پر ہمارا نظریہ فرد کے اخلاقی شعور کے ساتھ ہمارے برتاؤ پر اثر انداز نہ ہو۔ لیکن (اگرچہ یہ ایک دوسرے سے آزاد نہیں) یہ الگ ضرور ہیں۔ یہ مختلف سوالات تجویز کرتے ہیں اور مختلف طریقے اختیار کرتے ہیں۔

اِن میں سے ہر ایک تحقیق میں ہم، اگر چاہیں تو، محض سامنے آنے والے فوری مسئلے کے جواب پر اکتفا کر سکتے ہیں۔ ہم اِس پر مطمئن ہو سکتے ہیں کہ اخلاقی تصورات کی تبدیلی اور ارتقاء کی ایک وضاحت دے دیں۔ یا ضمیر (conscience) کا ایک تجزیہ کر لیں۔ یا اُس تصور کو بیان کر دیں، جو اعلیٰ ترین نیکی (Ultimate Good) کے بارے میں ہمیں قابلِ قبول معلوم ہوتا ہے۔ لیکن اگر ہم یہیں رُک جائیں گے تو یہ ایک خود ساختہ فیصلہ ہو گا۔ اِس لئے نہیں کہ کوئی مزید سوال ہمارے سامنے نہیں آتا۔ ہر صورت میں ہمیں فطری طور پر مزید ایک تحقیق کی طرف لے جایا جاتا ہے۔ جب ہم نے انسانی اخلاقی ارتقاء کو معلوم کر لیا تو ہم پوچھ سکتے ہیں کہ اِس سے ہمیں کائنات کی اُس فطرت کے بارے میں کیا معلومات ملتی ہیں، جس کے ارتقاء کا یہ ایک حصہ ہے؟ جب ہم نے ضمیر کا تجزیہ کر لیا تو ہم پوچھ سکتے ہیں کہ اُس احساسِ التزام (sense of obligation) کو کس بنیاد پر درست قرار دیا جا سکتا ہے، جو اخلاقی تجربے کی نمایاں خصوصیت ہے؟ جب ہم نے نیکی کی نوعیت کو متعین کر لیا تو ہم پوچھ سکتے ہیں کہ نیکی کا کائنات کی عمومی ساخت میں کیا مقام ہے؟ جیسا کہ میرا یقین ہے، ہر صورت میں اِن سوالات پر غور کرنا ہمیں توحیدی نظریے (theistic hypothesis) کی طرف لے جاتا ہے۔

یہ کہنا حد سے زیادہ ہو گا کہ اخلاقیات کے حقائق ہمیں وہ مقدمات (premises) فراہم کرتے ہیں، جن سے ہم ایک لازمی استدلال کے ذریعے خدا کے وجود کو اخذ کر سکیں۔ لیکن ہم یہ معقول طور پر مان سکتے ہیں کہ یہ ہمیں ایک مجموعی استدلال (cumulative argument) فراہم کرتے ہیں، جس کے ذریعے اُس کے وجود کو نہایت بلند درجے کے امکان کے ساتھ ثابت کیا جا سکتا ہے۔ تاہم یہ بات صاف ظاہر ہے کہ ایسے کسی استدلال کی قدر اُس وزن پر منحصر ہو گی، جو ہم اپنے تجربے کے اخلاقی پہلو کو دیتے ہیں۔ ہمیں نوٹ کرنا چاہیے کہ بعض مفکرین یہ دعویٰ کرتے ہیں کہ اخلاقی اقدار کو فلسفیانہ مسائل کے فیصلے میں کوئی دخل نہیں ہونا چاہیے۔ مثال کے طور پر رسل (Russell) ہمیں بتاتا ہے کہ فلسفہ کی غیر فیصلہ کُن حالت کی وجہ یہ ہے کہ اُس نے "اخلاقی غیر جانبداری" (ethical neutrality) برقرار نہیں رکھی۔

"انسانوں نے اپنی خواہشات کو یاد رکھا ہے، اور فلسفوں کو اپنی خواہشات کے مطابق جانچا ہے۔ جب یہ عقیدہ کہ نیکی اور بدی کے تصورات کو دنیا کی تفہیم کی کنجیاں فراہم کرنی چاہئیں، مخصوص سائنسوں سے نکال باہر کیا گیا تو یہ فلسفہ میں پناہ لینے لگا۔ لیکن اگر فلسفہ محض دلکش خوابوں کا مجموعہ بن کر نہیں رہنا چاہتا تو اُسے اِس آخری پناہ گاہ سے بھی نکال باہر کرنا ہو گا۔ یہ عام بات ہے کہ خوشی اُنہیں زیادہ نہیں ملتی، جو براہِ راست اُس کی تلاش کرتے ہیں اور ایسا ہی معلوم ہوتا ہے کہ نیکی کے بارے میں بھی یہی سچ ہے۔ کم از کم فکر میں وہ لوگ، جو نیکی اور بدی کو بھول جاتے ہیں اور محض حقائق کو جاننے کی جستجو کرتے ہیں، اُن لوگوں کے مقابلے میں زیادہ امکان رکھتے ہیں کہ نیکی کو پا لیں، جو اپنی خواہشات کے بگڑے ہوئے شیشے کے ذریعے دنیا کو دیکھتے ہیں"۔

یہ حیرت انگیز بیان دراصل دو بالکل مختلف باتوں کو گڈمڈ کرتا ہوا دکھائی دیتا ہے۔ ہم اِس پر متفق ہوں گے کہ وہ سوچ بے کار ہے، جو شخصی اور ذاتی خواہشات کے زیرِ اثر بگڑ جائے، اور یہ حکمت کی ابتدا ہے کہ یہ سمجھا جائے کہ کائنات ہماری ذاتی سہولت کے لئے وضع نہیں کی گئی۔ بلاشبہ یہ ضروری ہے کہ ہم حقائق کو جاننے کی جستجو کریں۔ لیکن یہ ایک عجیب استنتاج ہو گا کہ فلسفیانہ نصیحت کے اِس عام اصول سے یہ نتیجہ نکالا جائے کہ ایک خاص قسم کے حقائق کو نظر انداز کرنا ہمارا فرض ہے۔ ہم پوچھ سکتے ہیں کہ رسل "ایک حقیقت" (a fact) سے کیا مراد لیتا ہے؟ اور کس اختیار سے وہ اِس لفظ کو اخلاقی مظاہر کے علاوہ چیزوں تک محدود کرتا ہے؟ اگر یہ "حقیقت" ہے کہ کائنات ایسی ہے کہ اِس میں اذہان (minds) اشیاء کو محسوس کرتے ہیں اور "uniformities" کا مشاہدہ کرتے ہیں تو یہ بھی اُسی طرح "حقیقت" ہے کہ اُن اذہان میں تصورات پیدا ہوتے ہیں اور وہ اپنے آپ کو اخلاقی التزام کے تحت تسلیم کرتے ہیں۔ یہ آخری حقیقت بھی دنیا کا اُتنا ہی حصہ ہے، حقیقت (reality) کی ایک صفت ہے، ہستی (Being) کے نظام میں ایک معنی خیز عنصر ہے۔ اُتنا ہی، جتنا کہ کوئی اَور ہو سکتا ہے۔ کوئی فلسفہ، جو اِس کو حساب میں نہ لائے، جو تعصب سے بچنے کے خوف سے اِس پر آنکھیں بند کر لے، دراصل اُسی جال میں پھنس چکا ہے، جس سے یہ بچنا چاہتا ہے۔ اپنے حقائق کی تعظیم میں اُس نے یہ طے کر لیا ہے کہ دنیا کی چند سب سے حیرت انگیز خصوصیات کو نوٹ نہ کرے۔

لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ فلسفہ کی ایک عظیم روایت اِس سے بھی آگے گئی ہے اور رسل کے مطابق اُس نے یہ مانا ہے کہ "نیکی اور بدی کے تصوّرات ہی دنیا کو سمجھنے کی کلید مہیا کرتے ہیں"۔ اِس عقیدے کا محرک ظاہر ہے۔ یہ اِس حقیقت میں پوشیدہ ہے کہ صرف اِسی مفروضے پر کہ خیر (Good) وجود کا اصل اصول ہے، ہم دنیا کو مکمل طور پر معقول سمجھ سکتے ہیں۔ افلاطونی فلسفہ (Platonic philosophy) ہمارے سامنے یہ فطری رجحان واضح کرتا ہے کہ حتمی وضاحت صرف "تصورِ خیر" (Idea of the Good) میں تلاش کی جاسکتی ہے۔

افلاطون کا نظریۂ امثال (Theory of Ideas)، جو ابتدا میں درجہ بندی تصوّرات (class concepts) کے ساتھ نمٹنے کا ایک طریقہ تھا، آگے چل کر مظاہرِ عالم (world of phenomena) کے وجود کو واضح کرنے کے لیے ایک مفروضہ بن گیا۔ پھر یہ ایک غائی تصوّر (teleological conception) بن جاتا ہے، یعنی یہ سوچ کہ "οὐσία" (ousia) یعنی "جوہر / حقیقت" اور "γένεσις" (genesis) یعنی "پیدائش / وجود میں آنا" کے درمیان تعلق مقصد کا ہے۔ بالآخر ہم "تصورِ خیر" (Idea of the Good) کے تصور تک پہنچتے ہیں، جو اعلیٰ ترین تصور ہے اور جس کی روشنی میں ہم پورے نظام کو ایک عقلی ترتیب کے طور پر دیکھ سکتے ہیں۔ اِسی وجہ سے افلاطون کہہ سکتا ہے کہ "خیر" علم اور صداقت (truth) سے بالاتر ہے اور وہ اصول ہے، جس سے علم کے تمام موضوعات اپنی حقیقت اخذ کرتے ہیں۔ افلاطون کی بصیرت کی درستی پر بمشکل ہی کوئی سوال اٹھایا جاسکتا ہے۔

ہم یقین کر سکتے ہیں کہ دنیا ایک نہایت باریک طریقے سے ترتیب دی گئی مشین ہے۔ لیکن پھر بھی غیر مطمئن رہیں گے، اگر ہمیں شک ہو کہ یہ ایک "شیطانی مشین" (infernal machine) ہے۔ یہ ڈاکٹر راشدال (Dr. Rashdall) کی اصطلاح ہے۔ یہ بھی دکھایا جاسکتا ہے کہ حقیقت محض ایک عظیم "تحریکِ حیات" (life-impulse) ہے۔ لیکن پھر بھی ہم سوچ سکتے ہیں کہ آیا یہ زندگی جینے کے قابل ہے یا نہیں۔ یا پھر یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ کائنات اپنی پوری رنگارنگی کے ساتھ محض ایک "خیال" کا لامحدود شاخ در شاخ سلسلہ (infinite exfoliation) ہے۔ لیکن پھر بھی سوال یہ رہ جائے گا کہ کیا وہ خیال ایک اچھا خیال ہے؟ تعمیری فلسفہ اپنی منزل تک نہیں پہنچ سکتا، جب تک "اخلاقی نظام" (Moral Order) یا "اقدار کے نظام" (Order of Value) کو سب دیگر نظاموں کی تعبیر کے طور پر نہ لیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہر شے کو اُس چیز کی تکمیل کے تابع کرنا، جو فی نفسہٖ اچھی یا خوبصورت ہو، یہی وہ واحد طریقہ ہے، جس کے ذریعے ہم ایک مکمل اور مرتب نظام کا تصور کر سکتے ہیں۔

لیکن ہمیں یہ بھی تسلیم کرنا چاہیے کہ حقیقت ایسی بھی ہو سکتی ہے، جو ہمارے اقداری فیصلوں (judgements of value) کے تقاضوں کو ناکام بنادے، اور "تصورِ خیر" (Idea of the Good) کی کلید ہمیں مرکز تک پہنچانے کے بجائے ایک بند گلی میں لے جائے۔ اگر یہ ممکن ہو کہ اِس بات پر کوئی قطعی منفی شہادت فراہم ہو سکے تو ہمیں اعتراف کرنا پڑے گا کہ

دنیا اعلیٰ ترین معنوں میں معقول (rational) نہیں ہے، اور یہ کہ اگرچہ ہمارا "کیسے "(how) کے بارے میں ادراک بہت وسیع ہو جائے، تب بھی اِس کا "کیوں"(why) ایک بے جواب سوال ہی رہے گا۔ چنانچہ نتیجہ یہ ہے کہ اخلاقی مظاہر کو نظر انداز کرنے کی تجویز بے جا ہے اور مزید یہ کہ اگر کائنات واقعی مکمل طور پر معقول ہے تو اقداری فیصلے اُس کے مفہوم کی تعبیر میں فیصلہ کن اہمیت رکھتے ہیں۔

انیسویں صدی کی فکر کا شاید سب سے اہم عطیہ نظریۂ ارتقاء(concept of evolution) ہے۔ اِس کے بعد یہ "ناممکن اور غیر محفوظ" ہونا چاہیے کہ ہم اخلاقی شعور (moral consciousness) پر گفتگو کریں، بغیر اُس طویل تاریخ کا حوالہ دیئے، جو اِس کی موجودہ منزل سے آگے ہے۔ یہ حقیقت کہ ہمارے اخلاقی خیالات حقیر اور کبھی مضحکہ خیز بنیادوں سے اُبھرے ہیں، ہمیں یاد دلاتی ہے کہ جس طرح ہم ابتدا میں نہیں کھڑے، اُسی طرح ہم انسانی اخلاقی ارتقاء کے اختتام پر بھی نہیں پہنچے۔ اب یہ ممکن نہیں کہ ہم اپنے تمام اقداری فیصلوں کو جامد اور ناقابلِ تغیر سمجھیں۔ بٹلر (Butler) کے الفاظ میں اگرچہ "ضمیر خدا کا چراغ"(the candle of the Lord) ہے، لیکن یہ بھی ماننا پڑے گا کہ اِس چراغ کو مکمل طور پر جلنے میں بہت وقت لگا ہے۔

ایک عام خیال یہ ہے کہ توحید پرستی(Theism) کو اخلاقی خیالات کے ارتقاء کے انکار میں کوئی دلچسپی ہے۔ یا کم از کم یہ کہ اخلاقی ارتقاء توحید پرستی کے لیے ایک خاص مسئلہ ہے۔ یہ رائے شاید پرانے مؤحدین(defenders of Theism) کی تحریروں سے کسی حد تک وزن رکھتی ہو۔ لیکن حقیقت اِس کے برعکس ہے۔ ہم اخلاقی ارتقاء کے مطالعے میں توحید پرستانہ نظریے(theistic hypothesis) کے حق میں کچھ شہادتیں پاتے ہیں۔

پچھلی صدی کے مباحث نے نہ صرف ترقی(development) کے تصور کو ذہنوں میں گہرا بٹھا دیا بلکہ یہ بھی ظاہر کر دیا کہ وہ واحد تصورِ ارتقاء، جو فطری نظریے(naturalistic hypothesis) سے ہم آہنگ ہے، بالکل ناکام ہے۔ اِس جھوٹی ارتقاء پسندی (false evolutionism) کا بنیادی مفروضہ یہ ہے کہ "اعلیٰ" کو "ادنیٰ" سے سمجھایا جا سکتا ہے۔ یعنی جب تم ابتدائی آغاز سے لے کر ترقی یافتہ اشکال تک کا سفر بیان کر دو تو گویا پوری حقیقت کا کافی حساب دے دیا۔ ارتقاء کوئی حقیقی نئی چیز پیدا نہیں کرتا، بلکہ صرف چند سادہ عناصر کے زیادہ پیچیدہ امتزاجات سامنے لاتا ہے۔ اِس تجزیے کے تحت شعور (consciousness) غیر شعوری عناصر کا مرکب ہے۔ اخلاق محض ایک نظامِ ممانعت (system of taboos) ہے۔ احساسِ ذمہ داری (sense of obligation) خوف پر مبنی ایک موروثی اور غیر عقلی جبلت ہے۔ مذہب ایک لطیف بت پرستی (etherealised fetish-worship) ہے اور چونکہ سائنس بھی ارتقاء کے ذریعے وجود میں آئی ہے، لہٰذا سائنسدان بھی بس وہی "جادوگر" ہیں، جنہوں نے کسی طرح کچھ نہایت پُراسرار منتر (incantations) سیکھ لیے ہیں۔

تاہم جتنا بھی ہم ہربرٹ اسپینسر (Herbert Spencer) جیسے مصنفین کو غیر تسلی بخش سمجھیں، پھر بھی ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ وہ کسی حقیقی مسئلے سے نمٹنے کی کوشش نہیں کر رہے تھے۔ اُن کی ناکامی کا ایک سبب یہ بھی ہے کہ انہوں نے اِس مسئلے کی سنگینی اور دُور رس اثرات کو پوری طرح نہیں سمجھا۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم ایک سنگین مخمصے میں ہیں۔ ایک طرف ہمیں ماننا پڑتا ہے کہ اخلاقی تصوّرات نے ارتقاء پایا ہے، اور یہ کہ بہت سے ایسے نظریات، جو ماضی میں بااختیار تھے، اب ہمارے لیے بااختیار نہیں رہے اور نہ ہی ہم اپنے موجودہ نظریات کو اِس ارتقائی دھارے سے باہر نکال سکتے ہیں اور انہیں تغیّر کے قانون سے ماورا سمجھ سکتے ہیں۔ لیکن دوسری طرف ہم اِس نظریے پر مطمئن بھی نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ ہمیں اپنے اخلاقی نظریات کو ایک مطلق اختیار (absolute authority) دینا پڑتا ہے، اور ہمیں یہ لگے گا کہ ہماری اخلاقی زندگی کی نمائندگی مسخ ہو گئی ہے، اگر اِن نظریات کو محض اُس دور کے "رائج اصولِ عمل" قرار دیا جائے، جس میں ہم پیدا ہوئے ہیں۔ یوں سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ ہم اپنے اخلاقی نظریات کے ارتقاء کو کس طرح واضح کریں کہ اُن کے اختیار اور تقدس کو ختم نہ کر دیں؟

قدرتی رجحان رکھنے والے مصنفین کی ایک پسندیدہ روش یہ ہے کہ وہ اخلاقی ارتقاء پر گفتگو کرتے وقت حیاتیاتی تشبیہات (biological analogies) کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ اِس لیے ہم یہ دیکھ سکتے ہیں کہ آیا "بقا کی قدر" (survival value) کا تصور ہمارے مسئلے پر کچھ روشنی ڈال سکتا ہے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہی اخلاقی ضابطے اور زندگی کے تصورات باقی رہے ہیں، جنہوں نے اُن لوگوں کو، جو اِن پر قائم رہے، جدوجہد برائے بقا میں فائدے پہنچائے اور یہ کہ یہی اِس مظہر کی وضاحت ہے۔

یہ بات کسی نہ کسی حد تک درست ہے کہ متمدن اقوام کے موجودہ اخلاقی تصورات میں بقا کی قدر رہی ہے۔ کیونکہ وہ در حقیقت باقی رہے ہیں۔ ہمیں انکار بھی نہیں کرنا چاہیے کہ خالص حیاتیاتی نقطۂ نظر سے وہ جماعتیں، جن پر عدل اور تعاون جیسے نظریات نے گہرا اثر ڈالا ہے، ایسی ہم آہنگی اور استحکام حاصل کر چکی ہیں، جس نے لازمی طور پر اُن کے باقی رہنے میں مدد کی ہے۔ لیکن یہ خارجی نظریہ، جو اخلاقی خیالات کے ارتقاء کو دیکھتا ہے، ہمیں زیادہ آگے نہیں لے جاتا اور در حقیقت وہ مظاہر کے اُس محدود حصے کی بھی وضاحت کرنے سے قاصر ہے، جسے وہ تسلیم کرتا ہے۔ یہ ہرگز ظاہر نہیں کہ محبت اور ایثار کی زندگی اکثر صورتوں میں بقا کا اضافی امکان فراہم کرتی ہے۔ بلکہ صاف ظاہر ہے کہ اکثر مواقع پر رجحان اس کے برعکس ہوتا ہے۔ اخلاقی مباحث کا یہ پرانا موضوع ہے کہ فطری نقطۂ نظر میں فضیلت کی نمود اس کی حقیقت سے زیادہ مفید ہے؛ اور ارتقاء کی خالص حیاتیاتی تعبیر فضیلت کے فروغ کے بجائے منافقت کی پائیداری پر زیادہ روشنی ڈالتی نظر آتی ہے۔

لیکن یہ اُن مشکلات میں سب سے چھوٹی مشکل ہے، جن میں فطری نظریہ (naturalistic hypothesis) الجھا ہوا ہے۔ فرض کیجیے اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے کہ وہ کسی حد تک یہ معقول وضاحت کر سکتا ہے کہ کچھ اخلاقی تصورات باقی کیوں رہے اور دوسرے کیوں نہیں، تو بھی یہ سوال کہ نئے اخلاقی تصورات کیوں پیدا ہوئے، تقریباً بے جواب رہ جاتا ہے۔ جیسا کہ

انواع(species) کے آغاز کی وجہ کے طور پر فطری انتخاب(natural selection) کے نظریے کو تغیر (variation) کے حقیقتِ وقوعہ کو مفروضہ ماننا پڑتا ہے، اُسی طرح یہ نظریہ نئے اخلاقی تصورات کے ظہور کی کوئی وضاحت فراہم نہیں کر سکتا۔ حالانکہ یہی وہ مسئلہ ہے، جسے ہم سب سے زیادہ واضح دیکھنا چاہتے ہیں۔ بظاہر کوئی یہ نہیں کہے گا کہ انصاف اور اخوت کے تصورات انسانی ذہن میں محض اِس لیے پیدا ہوئے کہ وہ نوع کی بقا کا ایک بہترین حیلہ ہیں۔ اگرچہ بعد میں غور کرنے سے یہ دکھایا جاسکتا ہے کہ اُن کے یہ اثرات واقعی ہیں۔ اِسی طرح اِس مسئلے پر "غریزی رجحانات"(instinct) کا حوالہ بھی کوئی حقیقی روشنی نہیں ڈالتا۔ ممکن ہے ایثار (altruism) کا بیج والدینی یا کسی دوسرے جذبے میں پایا جاتا ہو، اور وہاں سے ارتقائی عمل کو ایک حد تک نشان زد کیا جاسکتا ہو۔ لیکن یہ تو ہمارے سوال کے جواب کا آغاز بھی نہیں۔ کیونکہ ایثار والدینی جذبہ نہیں ہے، اور نہ ہی اخوت کا تصور کسی پیچیدہ جذبے کی ترکیب ہے۔ یہ ایک حاکم تصور (governing idea) اور عمل کے ایک تصوّری اصول(conceptual principle of action) کے طور پر ظاہر ہوا ہے؛ اور ہم یہ جاننا چاہتے ہیں کہ یہ ارتقاء کیوں ہوا؟

لیکن فطرتیت (Naturalism) کے خلاف فردِ جرم کی سب سے سنگین شق ابھی باقی ہے۔ فرض کیجیے (اگرچہ یہ حقیقت میں سراسر غلط ہے) کہ ارتقاء کے حیاتیاتی نظریے سے اخلاقی خیالات کے آغاز اور ارتقاء کی قابلِ قبول وضاحت دی جا سکتی ہے، تو بھی ہمیں بالآخر اِن کے لیے کوئی اور بنیاد تلاش کرنی پڑے گی۔ ورنہ ہم اِن کو ہر قسم کے اختیار سے خالی کر دیں گے۔ یہاں پر فطرتیت کی حالت ویسی ہی ہے، جیسی مسائلِ علم اور صداقت کی تعبیر میں ہے۔ دونوں صورتوں میں یہ آخرکار تشکیک (scepticism) پر ختم ہوتا ہے۔ اگر ہم سچّے فیصلوں کے بارے میں بس یہ کہیں کہ وہ وہی ہیں، جو اُن کو ماننے والوں کی بقا میں مدد دیتے ہیں، تو "صداقت"(truth) کا مفہوم ختم ہو جاتا ہے۔ اِس صورت میں ہم تشکیک تک محدود ہو جاتے ہیں، جس میں تمام علم (بشمول خود نظریہ ارتقاء کے) باطل ہو جاتا ہے۔ بالکل اِسی طرح ایک فطری ارتقائی نظریہ ہمیں اخلاقی تشکیک میں الجھا دیتا ہے، اور وہ بھی اِنہی وجوہات کی بناپر۔ اگر ہم اقداری فیصلوں کے بارے میں بس یہ کہیں کہ وہ اُن لوگوں کی بقا میں مدد دیتے ہیں، جو اُن کو مانتے ہیں، تو ہم نے اخلاقی اختیار کو محض سہولت(convenience) کی سطح تک گرادیا ہے۔ اِس صورت میں کوئی "قطعی حکم" (categorical imperative) نہیں رہے گا، صرف "مشروط حکم" (hypothetical imperative)ہو گا۔

لیکن ہمیں یہ بھی نوٹ کرنا چاہیے کہ یہ "مشروط حکم" بھی ایک ایسے عقیدے پر قائم ہو گا، جو مبہم ہے اور حقیقت میں فطرتیت کے مفروضے پر بے معنی ہے۔ اخلاقی احکامات عقلی اذہان میں صرف اُسی وقت باقی رہیں گے، جب یہ مانا جائے کہ نوع باقی رکھنے کے قابل ہے، یا نوع کا کوئی حصہ باقی رکھنے کے قابل ہے، یا یہ مخصوص فرد باقی رکھنے کے قابل ہے۔ کیونکہ اِن میں سے کوئی بھی تشریح دی جاسکتی ہے، اُس عقیدے کی کہ صحیح اخلاقی فیصلے وہ ہیں، جن میں بقا کی قدر ہے۔ لیکن بدقسمتی سے اِن

میں سے کوئی بھی تشریح نیچر لزم کے اصولوں پر کوئی معنی نہیں رکھتی۔ کیونکہ یہ بالکل لغو ہے کہ نوع میں "قدر" اِس معنی میں پائی جائے کہ وہ اپنی بقا کو یقینی بناتی ہے۔

یوں ہمیں یہ نظر آتا ہے کہ اخلاقیات کے ارتقاء کے بارے میں فطری نظریہ تمام عقلی اختیار کے انکار کی طرف لے جائے گا، جب تک کہ ہم ایک ایسا پیش فرض (presupposition) نہ مان لیں، جس کے لیے نیچر لزم نہ صرف کوئی وجہ پیش کرنے سے قاصر ہے، بلکہ اُسے خود تضاد میں پڑے بغیر بیان بھی نہیں کر سکتا۔ یہ کہنا درست ہو گا کہ یہ مفروضہ نہ صرف باطل ہے بلکہ اِس نے ہمیں اپنے مسئلے کے حل کے لیے اپنی حدود سے آگے اشارہ بھی دیا ہے۔

یہ سچ ہے کہ توحید پرستی (Theism) کے حامیوں کے لیے یہ فرض کرنا آسان ہے کہ جب اُنہوں نے نیچر لزم کو باطل کر دیا تو اپنا مقدمہ بھی قائم کر لیا۔ لیکن جیسا کہ ہم نے دیکھا، تعمیری فلسفے محض اِس سادہ دوئی (dichotomous division) کے ساتھ نہیں چلتے اور یہ بھی نہیں کہا جا سکتا کہ توحید پرستی ہی واحد نظریہ ہے، جو اخلاقی ارتقاء کے مظاہر کی قابلِ دفاع وضاحت پیش کرتا ہے۔ تاہم یہ کہا جا سکتا ہے کہ کوئی دوسرا مفروضہ اِس قدر موزوں حالت میں نہیں ہے کہ ہمارے اخلاقی ارتقاء کی وضاحت کرے اور ہمارے اخلاقی تصورات کو اختیار سے خالی بھی نہ کرے۔ دنیا کی یہ خصوصیت ہے کہ اِس میں اخلاقی تصورات بنتے ہیں، ارتقاء کے عمل سے گزرتے ہیں، اور جیسا کہ ہمیں مجبوراً ماننا پڑتا ہے، مجموعی طور پر اعلیٰ تصورات غالب آنے اور باقی رہنے کا رجحان رکھتے ہیں۔

لیکن جب تک ہم انسان کے ماحول کو صرف مادی اور حیاتیاتی زمروں میں سمجھتے ہیں، ہم اس ارتقاء کی کوئی وجہ نہیں دیکھ سکتے اور اپنے اِس عقیدے کی کوئی بنیاد نہیں پا سکتے۔ تو کیا ہمیں حیاتیاتی کلید کو بالکل ترک کر دینا چاہیے اور یہ مان لینا چاہیے کہ بقا اور ماحول کے ساتھ مطابقت کا اخلاقی ارتقاء سے کوئی تعلق نہیں؟ یہ تو ایک مایوس کن علاج ہو گا، کیونکہ اِس سے ایک ایسا اصولِ وضاحت ختم ہو جائے گا، جو کارآمد ثابت ہوا ہے اور کوئی واضح متبادل بھی باقی نہیں رہے گا۔ زیادہ مناسب یہ ہو گا کہ نیچر لزم کی ناکامی میں ہمیں یہ اشارہ ملے کہ ہمیں ماحول (environment) کی ایک وسیع تر تعبیر اختیار کرنی چاہیے۔ یہ درست ہے کہ انسان صرف اُسی صورت میں زندہ رہتا ہے، جب اپنے ماحول سے مطابقت اختیار کرے، اور اُس کے تصورات بھی اُسی کے ساتھ باقی رہتے یا فنا ہو جاتے ہیں۔ لیکن یہ ایسا ماحول ہے، جو اُس پر محض حیوانی تسلیوں سے بڑھ کر تقاضے ڈالتا ہے، جو اُس کو ایسے نظری مقاصد (ideal ends) کے تعاقب کی ترغیب دیتا ہے، جو اِس موجودہ نظام میں بمشکل ہی حقیقت پذیر ہو سکیں۔ یہ بات مشکل ہی سے کوئی اَور معنی رکھتی ہے سوائے اِس کے کہ کائنات کو محض مادہ یا زندگی کے طور پر دیکھنا غلط ہے۔ یہ سب اِس کے پہلو ہیں، لیکن اِس کے ساتھ ساتھ اِس میں ایسی خصوصیات بھی ہیں، جنہیں صرف "روحانی" (spiritual) کہا جا سکتا ہے۔

مزید وضاحت کے ساتھ ایک خدا پرستانہ (Theistic) مفروضہ اُس وقت زیادہ مضبوط دکھائی دیتا ہے، جب ہم انسانی زندگی میں اخلاقی اور سماجی تصورات کے ظہور اور بتدریج ارتقاء کو دیکھتے ہیں۔ یہ عمل، جیسا کہ ٹی۔ ایچ۔ گرین (T. H.

Green) نے ہمارے سامنے رکھا ہے، خود سے بالاتر ہونے کی ایک مسلسل کوشش کے طور پر سامنے آتا ہے۔ یہ ایک مستقل عمل ہے لیکن بغیر رکاوٹوں کے نہیں۔ ایک ایسا جذبہ ہے کہ فرد کو دوسرے تمام افراد کے ساتھ زیادہ وسیع، زیادہ ہم آہنگ اور زیادہ پیچیدہ تعلقات میں رکھتا ہے۔ اخلاقی شعور کی نشوونما ایک روحانی زندگی کی موجودگی کی نشاندہی کرتی ہے، جو انسانیت میں بتدریج زیادہ مکمل طور پر نشوونما پا رہی ہے۔"dass etwas Übermenschliches im Menschen wirkt"یعنی "انسان میں کوئی مافوق الفطرت چیز عمل کر رہی ہے")۔

اخلاقی ارتقاء کی ایسی تعبیر اُن مشکلات کو دور کر دے گی، جو ہم نے اُن مثالی اقدار کے بارے میں محسوس کی ہیں، جو ارتقاء پذیر ہیں اور اب بھی ارتقاء کے عمل میں ہیں۔ اگر ہم اخلاقی خیالات کی نشوونما کو کسی "لوگوس اینڈیاتھیتوس" (λόγος ἐνδιάθετος)یعنی "ایک باطنی روح کے تدریجی اظہار" کے طور پر دیکھ سکیں، اور اگر ہم یہ بھی دیکھنے پر قائل ہوں کہ یہ مثالی اقدار لازمی طور پر اُس ماحول (کائنات) کے ساتھ ایک ہم آہنگی میں ہیں، جس میں انسان رہتا ہے، تو ہمارے پاس اِس بات کا کچھ جواز ہو گا کہ اخلاقی شعور کا یہ ارتقائی سفر دنیا کے مجموعی مقصد کی ایک جھلک دکھاتا ہے۔ کم از کم یہ کہا جا سکتا ہے کہ ایسا نظریہ ہمیں اخلاقی ارتقاء کے ناقابلِ انکار حقائق کو تسلیم کرنے کے قابل بنا دیتا ہے۔ جبکہ ہمارے اپنے اخلاقی نظریات کی اتھارٹی کو بھی کمزور نہیں کرتا۔

میں یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ یہ نتیجہ توحید پرستانہ مفروضے کو ثابت کرتا ہے، لیکن میں یہ ضرور کہوں گا کہ خدا پرستی اُن مخصوص مشکلات سے آزاد ہے، جو اِس کے متبادل نظریات کے ساتھ جڑی ہوئی ہیں۔ پہلی نظر میں ایسا لگ سکتا ہے کہ "مطلق تصوریت"(Absolute Idealism) اپنے عقیدۂ "باطنیت"(immanence) کے ساتھ سب سے زیادہ واضح طور پر اِن حقائق سے نکلتی ہے۔ لیکن جیسا کہ ہم نے پچھلے لیکچر میں دیکھا، مطلق تصوریت"(Absolute Idealism) دراصل "باطنیت" کے تصور کے ساتھ ہم آہنگ نہیں ہے۔ اِس مفروضے کے ساتھ سب سے بڑی مشکلات میں سے ایک یہ ہے کہ یہ کس طرح تاریخی ارتقاء کے محض ظہور تک کی وضاحت کر سکے۔ مختصراً کہیں تو اخلاقی ارتقاء اِس اُمید کے ساتھ زیادہ ہم آہنگ ہے کہ "خدا سب کچھ ہو جائے گا" بہ نسبت اِس یقین کے کہ وہ پہلے ہی سب کچھ ہے۔

"ریڈیکل پلورلزم"(Radical Pluralism) کے مقابلے میں ہم اخلاقی ارتقاء کی وحدت کی طرف اشارہ کر سکتے ہیں۔ میرا نہیں خیال کہ ہم اِس تاثر سے بچ سکتے ہیں کہ انسانیت کی اخلاقی تاریخ بنیادی طور پر ایک ہی ہے۔ انسانی نسل کے بالکل جدا جدا حصوں میں بھی اخلاقی ارتقاء ایک ہی سمت میں بڑھتا ہے۔ اگرچہ تفصیلات اور زور میں بہت فرق پایا جاتا ہے، پھر بھی مختلف تاریخی ادوار اور نسلوں کے عظیم اذہان یکساں صفات اور کردار کی اقسام کو پسند اور طلب کرتے ہیں۔ اگر انسانیت کی اخلاقی ترقی ایک ہی وحدت ہے، تو یہ ایک ہی باطنی روح کا کام ہونا چاہیے۔ بلاشبہ اِس کے خلاف دلائل دینا آسان ہے اور اخلاقی انواع کے اختلافات کو نمایاں کرنا بھی، لیکن اچھا خاصا جواز موجود ہے کہ اخلاقی ارتقاء ایک مشترکہ مثالی ہدف کی طرف بڑھ رہا

ہے، اور یہ حقیقت (جس حد تک حقیقت ہے) واضح طور پر خدا پرستانہ مفروضے کے ساتھ زیادہ ہم آہنگ ہے بہ نسبت کثرتیت (Pluralism) کے۔

اب ہم تاریخی اخلاقی تصورات کی ترقی سے متعلق مسائل کے اِس مختصر جائزے کا نتیجہ سمیٹ سکتے ہیں۔ ہمیں معلوم ہوا کہ ایک "فطرتیت پسندانہ" (Naturalistic) مفروضہ اِن حقائق کی وضاحت کے لیے ناکافی ہے، اور اِس سے بھی زیادہ یقین سے یہ بات سامنے آئی کہ وہ اخلاقی مثالی اقدار کی ہر اتھارٹی کو منفی کرنے پر ختم ہو گا۔ اِس لیے ہمیں یہ ماننے پر مجبور ہونا پڑا کہ اخلاقیات کے لیے کسی نہ کسی صورت کا "روحانی" مفروضہ اختیار کرنا ضروری ہے، اگر ہم ان نتائج سے بچنا چاہتے ہیں۔ پھر ہم نے یہ سوال اٹھایا کہ کون سا روحانی فلسفہ اِن حقائق کے ساتھ سب سے زیادہ ہم آہنگ ہے؟ اور یہ سامنے آیا کہ "مطلق تصوریت" کسی حقیقی ارتقاء کی اجازت دینے میں مشکل کا شکار ہو گا۔ جبکہ "ریڈیکل پلورلزم" کو اخلاقی ارتقاء کی واضح وحدت کے ساتھ ہم آہنگ کرنا مشکل ہو گا۔ اِس لیے یہ بات ظاہر ہے کہ اخلاقی ارتقاء ہمیں خدا پرستی کے لئے زیادہ امکانیت کے کچھ جواز فراہم کرتا ہے۔

اب ہمیں انفرادی سطح پر اخلاقی شعور پر غور کرنا ہو گا۔ اِس کے ساتھ ہمیں دو مقاصد سامنے رکھنے ہوں گے؛

1۔ پہلا یہ کہ معلوم کیا جائے کہ کیا اخلاقی زندگی کسی نہ کسی طور پر انسان کی فطرت اور اُس کے دنیا کے ساتھ تعلق کے بارے میں کسی مفروضے پر مبنی ہے؟ اور

2۔ دوسرا یہ دیکھنا کہ وہ مفروضے کن شرائط پر درست قرار دیے جاسکتے ہیں؟

یہ دونوں سوالات آپس میں بہت قریبی تعلق رکھتے ہیں۔ کیونکہ اگر ہم یہ ثابت کر دیں کہ اخلاقیات بعض مفروضوں پر کھڑی ہے، لیکن وہ مفروضے جھوٹے ہیں، تو ہمیں اخلاقی زندگی کو غیر معقول ماننا پڑے گا۔ ہمارے مقصد کے لیے یہ کافی ہو گا کہ ہم دو مانوس اصولوں کی طرف توجہ دلائیں: ایک "اخلاقی اقدار کی اتھارٹی" اور دوسرا "اخلاقی قانون کو وہ معروضی حیثیت دینا، جو ہم فطری طور پر اُسے دیتے ہیں"۔

اخلاقی ذمہ داری کا احساس، "اُس کا، جو ہونا چاہیے" (ought)، اخلاقی زندگی کی "شکل" ہے۔ اِس کے بغیر ہم یہ فیصلہ نہ کر پاتے کہ حقیقی معنوں میں اخلاقی تجربہ موجود ہے یا نہیں۔ دوسری طرف جہاں کہیں بھی ذمہ داری کا اعتراف ہے، ہم اِس تجربے کو "اخلاقی" کہیں گے۔ اخلاقی زندگی کا یہ عنصر بلاشبہ مختلف تصوراتِ قانون یا مطلوبہ مقاصد کے ساتھ موجود رہتا ہے اور شدت اور وضاحت میں بھی بہت فرق رکھتا ہے۔ سب سے نچلی سطح پر یہ بس ایک دھندلا سا اور نیم پہچانا ہوا احساس ہے کہ کچھ مقاصد دوسروں سے زیادہ قدر رکھتے ہیں۔ لیکن اپنی ترقی یافتہ صورت میں یہ ایک باشعور فیصلہ کے طور پر اُبھرتا ہے کہ کچھ مقاصد ایسے ہیں، جو میری وفاداری پر اعلیٰ ترین اور غالب حق رکھتے ہیں، اور اگر میں اِس فیصلے کو نظر انداز کرتا ہوں تو میں اپنی فطرت کے اُس عنصر کی خلاف ورزی کر رہا ہوں، جسے میری اطاعت کا سب سے زیادہ حق حاصل ہے۔ اِس بیان پر جو بھی تنقید

کی جا سکتی ہے، یہ تو مشکل ہی ہے کہ ذمہ داری کے احساس کے وجود سے انکار کیا جائے، یا اِس بات سے انکار کیا جائے کہ بٹلر (Butler) کا یہ کہنا درست تھا کہ ضمیر کی بنیادی خصوصیت اُس کا اتھارٹی پر دعویٰ ہے۔ "اگر اِس کے پاس اُتنی طاقت ہوتی، جتنی اتھارٹی ہے، تو یہ دنیا پر مطلقاً حکومت کرتا"۔

اِس احساسِ ذمہ داری پر حقیقت کی فطرت کے بارے میں کوئی نتیجہ قائم کرنے سے پہلے ہمیں وضاحت کے دو طریقوں کو رد کرنا ہو گا، یا زیادہ صحیح کہیں کہ وضاحت سے بچنے کے دو طریقوں کو۔ سب سے پہلے ہمیں اُس خیال کو رد کرنا ہو گا، جو محض ایک نفسیاتی یا "ارتقائی" وضاحت سے مطمئن ہو جاتا ہے۔ جیسا کہ اِس لیکچر کے پہلے حصے میں کہا جا چکا ہے۔ اِس نکتے پر زور دینے کی زیادہ ضرورت نہیں کہ اگر ذمہ داری کے احساس کو دیگر کمتر عناصر میں تحلیل کر دیا جائے (جیسا کہ اسپینسر (Spencer) نے اپنی کتاب "ڈیٹا آف ایتھکس" (Data of Ethics) میں کوشش کی ہے)، تو یہ احساس تباہ ہو جاتا ہے۔ اگر اخلاقی ذمہ داری محض موروثی غیر عقلی خوف ہے، تو ہر سمجھدار آدمی کا کام ہو گا کہ اِس باقی ماندہ چیز سے چھٹکارا حاصل کرے۔

لیکن دوسرا نکتہ یہ ہے کہ بعض نے کہا کہ ذمہ داری کے احساس کو ایک "آخری حقیقت" کے طور پر قبول کرنا چاہیے۔ بلاشبہ یہ درست ہے، ایسا کہا جاتا ہے، کہ مجھے خیر کی تلاش کرنی چاہیے اور میں اِسی طرح فیصلہ کرتا ہوں۔ لیکن اِس حقیقت کی کوئی مابعد الطبیعیاتی اہمیت نہیں۔ جہاں تک میری سمجھ بوجھ ہے، یہ وہی مؤقف ہے، جسے ڈاکٹر مُور (Dr. Moore) نے اپنی کتاب "اصولِ اخلاقیات" (Principia Ethica) میں اپنایا ہے۔

میں یہ نہیں دیکھتا کہ جو شخص اِس نظریے (یعنی اخلاقی ذمہ داری کو ایک آخری حقیقت مان لینا) کو اختیار کر لیتا ہے، اُسے اِس سے آگے بڑھنے پر کس طرح مجبور کیا جا سکتا ہے۔ بالکل ایسے ہی جیسے کوئی شخص یہ طے کر لے کہ وہ سڑک پر صرف پچاس گز تک جائے گا تو اُسے سو گز تک جانے پر مجبور نہیں کیا جا سکتا۔ لیکن کم از کم ہم یہ ضرور واضح کر سکتے ہیں کہ یہ سڑک موجود ہے، اور یہ عاجزانہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ ہمیں اِسے استعمال کرنے کا حق ہے، اِس اُمید پر کہ مزید کوشش ہمیں کچھ قابلِ قدر مناظر دکھائے گی۔ یہ بالکل ممکن ہے کہ ہم یہ سوال کریں کہ کن شرائط پر احساسِ ذمہ داری کو درست قرار دیا جا سکتا ہے؟ اگر یہ مان لیا جائے کہ میں "خیر" (Good) کی حقیقت کے بارے میں درست فیصلے رکھتا ہوں اور یہ بھی مانتا ہوں کہ مجھے خیر کی جستجو میں رہنا لازم ہے، تو کس نوعیت کے کائناتی نظام میں میرے یہ عقائد درست قرار پائیں گے؟

ہم فوراً ہی ہر اُس نظریے کو مسترد کر سکتے ہیں، جو اخلاقی قانون کو محض بیرونی ماخذ سے نکالتا ہو۔ یعنی ایسے نظریہ کو، جو نفسِ اخلاق (moral self) کی فطرت میں خود کوئی بنیاد نہ ڈھونڈ سکے۔ یہ اصول نہ صرف فطرتیت (Naturalism) بلکہ ڈی ازم (Deism) کو بھی ردّ کر دیتا ہے۔ اگر اخلاقی قانون محض بیرونی فطرت کے مشاہدے سے جمع کیا گیا ہو تو یہ اُس "Self" پر کوئی اتھارٹی نہیں رکھ سکتا، جو اپنی شخصیت کو خارجی دنیا سے جدا کر سکتا ہے اور اُس کے خلاف بھی کھڑا ہو سکتا ہے۔ اگر مجھ سے

کہا جائے کہ میں کسی "قانونِ فطرت" کی تعظیم کروں، تو وہ فطرت میرے اپنے وجود کی ہونی چاہیے نہ کہ ایسے نظام کی، جس میں میری "انا" ایک بے جان ذرّہ یا محض ایک تجرباتی پیداوار ہو۔

اِسی طرح وہ نظریہ بھی اخلاقی قانون کی اتھارٹی کو تباہ کر دیتا ہے، جو اُسے ایک ماورائی خدا کے محض "ارادے"(fiat) پر قائم کرتا ہے۔ کیلون (Calvin) نے مشہور جملوں میں اِس بات کا اظہار کیا کہ: "خدا کی مرضی ہی راستبازی کا اعلیٰ معیار ہے۔ اِس لیے جو کچھ بھی وہ چاہے، محض اُس کے چاہنے کی وجہ سے اُسے راست ماننا ہو گا۔ پس جب یہ پوچھا جائے کہ خدا نے ایسا کیوں کیا؟ تو ہمیں یہ جواب دینا ہو گا: کیونکہ اُس نے ایسا چاہا"(Institutes, Book III. 22. 2)۔

لیکن ظاہر ہے کہ ایک بیرونی طور پر عائد کیا گیا قانون اپنے اندر کوئی اتھارٹی نہیں رکھتا۔ بلکہ صرف وہ جبری قوت رکھتا ہے، جسے خدا میری اُمیدوں اور خوفوں کے ذریعے استعمال کرتا ہے۔ میں اُس کی اطاعت کر سکتا ہوں، کیونکہ مجھے جنت کی اُمید یا دوزخ کا خوف ہے۔ لیکن یہ "اخلاقی اطاعت" نہیں ہو گی، نہ ہی اُس کے احکام کو کوئی "اخلاقی اتھارٹی" حاصل ہو گی۔ لہٰذا واضح ہے کہ صرف وہی اخلاقی فیصلہ اندرونی اتھارٹی رکھ سکتا ہے، جو شخصیت کی فطرت سے اُبھرتا ہے۔ یہی وہ حقیقت تھی، جسے کانٹ (Kant) نے "عقلِ عملی کی خود مختاری"(autonomy of the practical reason) کہا تھا، اور جسے مُقدّس پولوس(St. Paul) اور بٹلر(Butler) نے زیادہ سادہ مگر زیادہ درست انداز میں یوں بیان کیا کہ "انسان خود اپنے لیے قانون ہے"۔

اخلاقیات پر لکھنے والے جدید تصوریتی مصنفین نے اِس حقیقت کو بیان کرنے کے لیے ایک نہایت موزوں طریقہ اختیار کیا ہے۔ وہ کہتے ہیں کہ اخلاقی زندگی "حقیقی" یا "اصلی" ذات(self) کو حقیقت میں ڈھالنے کا نام ہے۔ میں اِس اصطلاح کا ڈاکٹر رَشڈل(Dr. Rashdall) کی تنقید کے خلاف دفاع نہیں کرنا چاہتا، اور نہ ہی یہ انکار کرتا ہوں کہ اِس کی بالکل درست تعبیر مشکل ہے۔ واقعی یہ آسان نہیں کہ سمجھا جا سکے کہ جو چیز پہلے ہی سب سے زیادہ "حقیقی" ہے، اُسے میں کس طرح مزید حقیقی بنا سکتا ہوں۔ لیکن اِس کے باوجود یہ اِس پہلو کی ایک عمدہ تعبیر ہے کہ ہم اپنے اخلاقی نظریات کے ساتھ کس طرح کا رویّہ رکھتے ہیں۔

اخلاقی زندگی کی جدوجہد کو اپنی شخصیت کو تباہ کرنے اور کسی اور میں ڈھلنے کی کوشش نہیں سمجھا جاتا۔ بلکہ اِسے اپنے آپ بننے کی جستجو، اپنی مکمل فطرت کے حصول کی کوشش، اپنے اندر پوشیدہ اور انتظار کرتی ہوئی اُس شخصیت کے اظہار کی کوشش سمجھا جاتا ہے، جو بہر حال ہمارے روزمرہ کے موجودہ "Self" سے زیادہ وجود میں آنے کا حق رکھتی ہے۔ یقیناً اِس سارے تصور میں ایک تضاد کا پہلو ہے، لیکن میرا خیال ہے کہ یہ ہمارے اصل اخلاقی تجربے کی اچھی تعبیر ہے، اور مجھے اُمید ہے کہ صرف خدا پرستی(theism) ہی اِس تضاد کو دور کر سکتا ہے۔

دوسرا مفروضہ، جو ہم اُس وقت مانتے ہیں، جب ہم اخلاقی مخلوق کے طور پر عمل کرتے ہیں، وہ ہے اخلاقی تصور کی معروضیت (objectivity of the moral ideal)۔ اگر اقدار کے فیصلوں کی کوئی بنیاد نہ ہو اور کسی معیارِ قدر (standard of worth) کا وجود انفرادی رجحانات یا غیر عقلی ترجیحات سے ماورا نہ ہو، اگر اخلاقی پسندیدگی محض ایک "خوشگوار احساسِ پسندیدگی" ہو، تو ہم سب غالباً یہ مان لیں گے کہ روایتی معنوں میں اخلاقیات ناممکن ہو جائے گی۔

اِسی طرح ہم مارٹینو (Martineau) کے الفاظ میں اپنی اخلاقی آراء کو "سماجی ووٹ" (social vote) کے ذریعے طے کرنے پر بھی تیار نہ ہوں گے۔ انسانی فیصلوں کے کسی اتفاقِ رائے کو خواہ وہ کتنا ہی متاثر کن کیوں نہ ہو، ہم اپنی معروضی طلب کو پوری طرح مطمئن نہیں مانیں گے۔ اگر کوئی "اخلاقیات کا اَتھناسیوس" (Athanasios of morals) پیدا ہو اور دنیا کے خلاف کھڑا ہو جائے، تو یہ کہنا کافی نہیں ہو گا کہ وہ محض ایک فرد ہے اور اقلیت میں ہے۔ اکثریت اور اقلیت دونوں کو اپنے فیصلے کسی ایسے معیار پر قائم کرنے ہوں گے، جو اُن کی رائے سے بالکل آزاد موجود ہو۔

یہی حقیقت (کہ ہم بدیہی طور پر یہ تسلیم کرتے ہیں کہ اخلاقی مسائل پر بحث ممکن ہے اور زندگی کے نظریات کا تقابل کیا جاسکتا ہے)، اِس بات کی دلیل ہے کہ ہم کسی معروضی معیار کو مانتے ہیں اور ایسے اختلافات کو محض ذاتی ذوق یا اجتماعی تعصب پر حل کرنے سے انکار کرتے ہیں۔ یقیناً یہ درست ہے کہ اخلاقی فرائض ایک اعتبار سے "نسبتی" (relative) ہیں۔ وہ مخصوص اعمال اور مقاصد، جنہیں ہمیں اختیار کرنا چاہیے، ہماری زندگی کے حالات سے طے ہوتے ہیں اور لامحدود پیچیدگی میں بدلتے رہتے ہیں۔ لیکن یہ بات اخلاقی تصور کی معروضیت کے بالکل منافی نہیں ہے، بلکہ اِس کا لازمی نتیجہ ہے کہ ایک ہی معروضی "خیر" (Good) کو مختلف افراد اپنی صلاحیتوں، تاریخ اور ماحول کے تنوع کے مطابق تلاش کر رہے ہیں۔ مختصراً یہ کہ اگر مخصوص مواقع نہ ہوں تو کوئی اخلاقی عمل نہ ہو، لیکن اگر کوئی معروضی تصوّری معیار نہ ہو تو بھی کوئی اخلاقی عمل ممکن نہ ہو۔

اگر یہ بات مان لی جائے کہ یہ دونوں مفروضے (یعنی اخلاقی زندگی کی بنیاد میں موجود ہیں) تو ہمیں یہ دکھانے میں زیادہ دشواری نہیں ہو گی کہ اِن کی توجیہ صرف خدا پرستی (theism) ہی کے تصور سے ہو سکتی ہے۔ آیئے ابتدا کرتے ہیں اخلاقی مثالیہ (moral ideal) کی معروضی حیثیت (objectivity) سے۔ یہ مانا جاتا ہے کہ اخلاقی مثالیہ کسی نہ کسی طرح معروضی وجود رکھتا ہے، یعنی یہ صرف میرے یا کسی دوسرے انسان کے شعور ہی میں نہیں جیتا۔ لیکن سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کس معنی میں ایک اخلاقی مثالیہ کو معروضی حقیقت کہا جاسکتا ہے؟

اگر ہم بعض موجود اشیاء پر غور کریں تو ہمیں یہ نتیجہ ملے گا کہ جملہ، "وجود رکھتا ہے" (exists)، ایک سے زیادہ معنوں میں استعمال ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر کرسی اور میز حقیقتاً موجود ہیں، اور اِسی طرح مثلث (triangle) کی خصوصیات بھی موجود ہیں۔ لیکن کرسی کے وجود کی نوعیت اور مثلث کی خصوصیات کے وجود کی نوعیت میں فرق ہے۔ یہاں ہمیں اِس فرق

کی تفصیل میں جانے کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ اِس بات کی طرف اشارہ کافی ہے کہ مثالیہ (ideal) کے وجود کا اپنا ایک خاص انداز ہے۔

مثالیہ کرسی کی طرح موجود نہیں ہو سکتا۔ یعنی "حقیقی دنیا" (real world) کے ایک حصے کی طرح۔ کیونکہ اگر ایسا ہو تو وہ اپنی "مثالی" حیثیت کھو بیٹھے گا اور ایک مکمل "حاصل شدہ حقیقت" (achieved actuality) بن جائے گا۔ اِسی طرح وہ مثلث کی خصوصیات کی طرح بھی نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ وہ تو ہمیشہ اور لازمی طور پر ہر مثلث میں پائی جاتی ہیں۔ جبکہ مثالیہ کی پہچان یہ ہے کہ وہ لازمی نہیں بلکہ اتفاقی اور مسئلہ انگیز (problematic) ہے۔

یعنی مثالیہ بنیادی طور پر ایک "ذہنی تصور" ہے، جو ایک "موجود حقیقت" (actuality) کے مقابل رکھ کر سوچا جاتا ہے۔ اُس کے وجود کے لیے "تضاد" اور "فرق" (contrast) ضروری ہیں، ورنہ وہ مثالیہ کے طور پر باقی نہیں رہتا۔ اگر یہ تضاد مکمل طور پر مٹا دیا جائے اور مثالیہ پورے طور پر حاصل ہو جائے تو وہ کسی اَور درجے کے وجود میں منتقل ہو جائے گا۔ کہا جا سکتا ہے کہ مثالیے پورے ہو جانے کے بعد بھی مثالیے ہی رہتے ہیں۔ لیکن میں کہوں گا کہ اگر کوئی مثالیہ مکمل اور آخری طور پر حاصل ہو جائے تو وہ مثالیہ نہیں رہے گا۔ البتہ اکثر صورتوں میں جب ہم کسی مثالیے کو "پورا ہوا" کہتے ہیں تو ہم نسبتی معنی میں کہتے ہیں۔ کیونکہ اُس وقت بھی حقیقت کو مثالیے کے ساتھ ہم آہنگ رکھنے کی جدوجہد اور نگرانی باقی رہتی ہے۔ اِس جدوجہد سے ظاہر ہوتا ہے کہ تضاد ختم نہیں ہوا بلکہ "قریب قریب مٹ چکا" ہے۔

پس یہ واضح ہے کہ اگر ہم اخلاقی مثالیے کو ایک معروضی حقیقت اور ساتھ ہی ساتھ "مثالیہ" سمجھنا چاہیں تو ہمیں اُسے "ایک مکمل سوچا ہوا، لیکن ابھی تک غیر حاصل شدہ مقصد" کے طور پر ماننا پڑے گا۔ یعنی ایسا ذہنی مضمون، جو موجودہ کائناتی نظام سے الگ ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہم ایک "ماورائی غائیت" (transcendent teleology)، ایک مقصدی عقل (purposive Intelligence) کو ماننے پر مجبور ہوں گے، جو اِس موجودہ دنیا کے ساتھ ایک نہیں ہے۔

یہ نتیجہ شاید محض ایک "ڈی اِسٹ" (Deist) عقیدے کے ساتھ بھی موافق ہو سکتا ہے، جو صرف خدا کی ماورائیت کو مانتا ہے۔ لیکن جب ہم "اخلاقی فریضے" (obligation) پر غور کرتے ہیں تو یہ تاثر بدل جاتا ہے۔ اگر ہم صرف ایک "ماورائی" خدا کے عقیدے پر رُکے رہیں تو ہم کبھی اِس بات کی تسلی بخش وضاحت نہیں کر سکیں گے کہ اخلاقی مثالیے کو اتھارٹی (authority) کیوں حاصل ہے۔

جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، اخلاقی قانون اگرچہ معروضی ہے اور ذاتی خواہشات سے آزاد ہے، لیکن اُس کی اصل اتھارٹی تب ہی ہو گی، جب اُس کی کوئی بنیاد میری اپنی فطرت (nature) میں بھی ہو۔ یہ بات کہ "دنیا کا کوئی مقصد ہے"، یقیناً اہم معلومات ہے۔ لیکن اگر اُس مقصد کی کوئی بازگشت میری روح میں نہ ہو، اگر میں اُسے صرف کسی "بیرونی وحی / خارجی مکاشفہ" سے جان سکوں، جو صرف خارجی شہادت پر مبنی ہو، اور اگر میں اُس مقصد میں شراکت صرف اُن قوانین پر چل کر کر

سکوں، جن کی کوئی بنیاد میرے اپنے وجود میں نہ ہو تو ایسا مقصد کبھی وہ وقار حاصل نہیں کر سکتا، جو ہم اپنے "ضمیر کی آواز" (conscience) کو دیتے ہیں۔

لیکن اگر میں صحیح مان رہا ہوں کہ جب میں "عام خیر"(Common Good) کو آگے بڑھاتا ہوں تو میں اپنی ہی فطرت کے اُس مقصد کو بھی پورا کرتا ہوں، جو اُس میں رچا بسا ہے۔ جب میں "حتمی خیر"(Ultimate Good) پر غور کرتا ہوں تو اپنی ہی بھلائی پر بھی نظر رکھتا ہوں، اور جب میں "معروضی اخلاقی قانون" کی اطاعت کرتا ہوں تو اپنی شخصیت کے اُس حصے کو پروان چڑھاتا ہوں، جسے سب سے زیادہ وجود کا حق ہے۔ تب یہ اخلاقی ذمہ داری پوری طرح جواز پاتی ہے کہ میں "اپنے لیے خود قانون ہوں"(a law unto myself)۔

کون انکار کر سکتا ہے کہ خدا پرستی ہی وہ نظریہ ہے، جو اُن مختلف پیش فرضوں کی سب سے بہتر وضاحت کرتا ہے، جو اخلاقی زندگی کے ساتھ جڑے ہیں؟ یہ مانتا ہے کہ خدا "زمانی ترتیب"(temporal order) سے ماورا ہے، اور اِسی لیے اخلاقی مثالیہ معروضی ہے اور معروضی "بطور مثالیہ" ہے۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ "کلمۂ الٰہی" یا "عقلِ الٰہی"(Logos, Divine Reason) کی باطنی تعلیم کے ذریعے یہ ہمیں بتاتا ہے کہ وہ شعور، جس سے ہم "خیر" کو پہچانتے ہیں، دراصل خدائی علم کا عکس ہے اور وہ ارادہ، جس سے ہم "خیر" کو عملی جامہ پہنانے کی کوشش کرتے ہیں، دراصل اُس خدائی ارادے سے جدا نہیں، جس سے خدا اپنا مقصد پورا کرنا چاہتا ہے۔

اگر ہم اِن تمام مخالف مفروضات (hypotheses) سے پیدا ہونے والے نقصان پر غور نہ کریں، یا یوں کہیں کہ اگر کوئی شخص اِن نظریات کو سچ مان کر اِن پر عمل کرے تو اخلاقی زندگی کس طرح برباد ہو جائے گی، تو ہم اِس استدلال (argument) کی طاقت کو سمجھنے میں ناکام رہیں گے۔ اِس لیے ضروری ہے کہ ہم چند لمحے اُن بنیادی مشکلات کو بیان کرنے پر صرف کریں، جو سامنے آتی ہیں۔

سب سے پہلے مطلق تصوریت(Absolute Idealism) پر غور کرنا چاہئے۔ کیونکہ اِس کے بڑے نمائندوں نے اخلاقی مسائل پر قیمتی اور بھرپور کوششیں کی ہیں۔ اسپنوزا (Spinoza) کے طلبہ بخوبی جانتے ہیں کہ اُس کی فکر میں مابعد الطبیعیاتی(metaphysical) حصے اور اخلاقی مسائل کے حصے کے درمیان ایک نمایاں خلا(hiatus) پایا جاتا ہے، اور یہ ایک پرانا لیکن درست تبصرہ ہے کہ اُس کی کتاب "Ethics" کے پہلے حصے میں اصل میں یہ بات ثابت کی گئی ہے کہ اخلاق ناممکن ہے۔ صرف تیسرے حصے میں ایک غیر مستقل اضافہ یعنی "*conatus in sua esse perseverare*" (اپنی ہستی کو قائم رکھنے کی کوشش) ہی یہ ظاہر کرتا ہے کہ اخلاقی کوشش کو کسی حد تک عقلی حیثیت دی جا سکتی ہے۔

لیکن یہ بات بالکل واضح ہے کہ اگر ہم اسپنوزا کے نظریۂ حقیقت (Reality) کو قبول کر لیں اور ہر وجود کو ایک لازمی، وقت سے ماورا اور منطقی عمل کے طور پر ایک کامل اور لا محدود جوہر (Infinite Substance) سے نکلتا ہوا سمجھیں، تو

پھر "خیر کو بڑھانے" اور "شر کو ختم کرنے" کی خواہش ایک بے معنی اور نامعقول دھوکہ بن جاتی ہے، اور اصل سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ خواہش پیدا ہی کیسے ہو سکتی تھی؟

جدید مطلق تصوریت (Absolute Idealism) اسپنوزا کے نظام سے کئی باتوں میں مختلف ہے۔ لیکن بنیادی باتوں میں "مطلق" اور اُس کی "ظاہری صورتیں" (appearances) اسپنوزا کے "لامحدود جوہر" (Infinite Substance) اور اُس کی "کیفیات" (modes) سے مختلف نہیں۔ جیسا کہ ہم نے پچھلے لیکچر میں دیکھا، "جزوی اور وقتی نظام" (finite and temporal order) کے ظاہری وجود کی وجہ اسپنوزا کے لیے بھی غیر واضح تھی اور بریڈلے (Bradley) کے لیے بھی۔ دو باتیں بہر حال بالکل صاف ہیں؛

1۔ اِس نظریے میں "مطلق" کا کوئی مقصد نہیں ہو سکتا۔ کم از کم کوئی نامکمل مقصد نہیں۔ لہٰذا اخلاقی مثالیہ ایک مثالیہ کے طور پر معروضی (objective) نہیں ہو سکتا۔

2۔ حقیقت (Reality) بطورِ کُل کامل اور مکمل ہے، اور ہر شے اِس کُل کی تکمیل میں حصہ ڈالتی ہے۔

پس اگر کوئی معروضی معیار (standard) ہے بھی تو وہ یہی "کائنات بطورِ مجموعہ" ہے، جو ہمیشہ سے کامل ہے، اور مثالیہ تو پہلے ہی پورا ہو چکا ہے۔ ایسے حالات میں یہ ایک نہایت گہرا معمّا ہے کہ ہم کس طرح اُس سرگرمی کو معقول مان سکتے ہیں، جو کسی ایسے مثالیے کو پورا کرنے کی کوشش کرے، جو پہلے ہی پورا ہو چکا ہے۔ یا ایسے کمال کو بڑھانے کی کوشش کرے، جو نہ بڑھ سکتا ہے نہ گھٹ سکتا ہے۔

اب ہم جب حرکی باطنیت (dynamic Immanentism) یا حیاتیّت (Vitalism) کی طرف بڑھتے ہیں تو یہاں ہمیں رہنمائی کی کمی کا سخت احساس ہوتا ہے۔ کیونکہ برگساں (Bergson) نے اخلاقی مسائل پر بہت کم توجہ دی ہے۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا، وہ "مطلق غائیت" (radical finalism) کو ردّ کرتا ہے، یعنی یہ تصور کہ تمام واقعات پہلے سے طے شدہ ہیں۔ لیکن اُس نے اِس امکان کی نفی نہیں کی کہ کوئی ماورائی مقصدیت (transcendent teleology) بھی ہو سکتی ہے، جو اخلاقیات کے لیے اُتنا ہی لازمی ہے، جتنا خدا پرستی کا بنیادی عقیدہ۔

تاہم اگر ہم برگساں کے فلسفہ کو اِسی حالت میں لیں، بغیر اُن اصلاحات کے جو ضروری ہیں، تو ہمیں اخلاقیات کے لیے کوئی بنیاد ڈھونڈنے میں بہت دشواری ہو گی۔ سب سے آسان تجویز یہ ہو گی کہ ہم زندگی کو "خیر" کے طور پر مان لیں (جیسا کہ اسپینسر (Spencer) اور گُیاؤ (Guyau) کے نظریات میں ملتا ہے) اور مزید یہ کہ "میکانیت" (mechanism) کو "شیطان" مان لیں۔ لیکن اِس مؤقف کی خامیاں اِتنی زیادہ اور معروف ہیں کہ اُنہیں دہرانے کی ضرورت نہیں۔ سب سے بڑی خامی یہ ہے کہ یہ براہِ راست اُن "قدری فیصلوں" (judgements of value) کے خلاف ہے، جو ہم حقیقت میں کرتے

ہیں۔ کیونکہ اُن فیصلوں میں ہم زندگی کی "مقدار" (quantity) نہیں بلکہ اُس کے "معیار" (quality) پر غور کرتے ہیں۔ یہی وہ چیز ہے، جس میں ہم اِس نظریے سے کوئی معروضی بنیاد نہیں پاتے۔

یہ بھی ظاہر ہے کہ اگر حیاتیّت مکمل طور پر غیر غائی (non-teleological) ہو تو اخلاقی مثالیے کے لیے کوئی جگہ باقی نہیں بچتی۔ اگر "زندگی کے محرک" (life-impulse) کا کوئی مقصد یا انجام ہی نہیں تو ہم اُس کے ساتھ تعاون کرنے سے قاصر رہیں گے اور کائنات میں کوئی ایسا وسیع یا جامع مقصد باقی نہیں بچے گا، جو اُن ذاتی مقاصد سے بلند ہو، جو ہم خود اپنے لیے بناتے ہیں۔ البتہ اگر حیاتیّت کے نظریے کو انسانی اخلاقی تجربے اور اُس کے بنیادی مفروضوں کے ساتھ ہم آہنگ کرنا ہے تو کسی بڑی تبدیلی کی ضرورت نہیں۔ اِس کے اندر جو غائی عناصر (teleological elements) پہلے ہی چھپے ہوئے ہیں، اُنھیں زیادہ واضح کرنا ہو گا، اور "اندھے بہاؤ کی توانائی" (blind stream of energy) کے افسانے کو ختم کرنا ہو گا۔ دوسرے لفظوں میں، اِسے خدا پرستی کے قریب تر لانا ہو گا۔

میں یہ بھی عرض کرنا چاہوں گا کہ حیاتیّت کے اخلاقی نتائج پر غور کرنا ایک عملی ہنگامی ضرورت ہے، جو شاید دوسرے نظریات کے مقابلے میں زیادہ ہے۔ جلد بازی میں اخذ کیے گئے نتائج یہاں حقیقی تباہی کا بیج بن سکتے ہیں۔ جس طرح "سِنڈیکلزم" (syndicalism) کے حامیوں نے برگساں کی تحریروں سے یہ نتیجہ نکالا کہ "ریاست کی زنجیریں" زندگی کے محرک کی آزاد نشو و نما کے لیے رکاوٹ ہیں، اُسی طرح کچھ اَور زیادہ خطرناک لوگ یہ استدلال کرنے میں دیر نہیں لگاتے کہ اخلاقیات کی ناپیدا گرفتیں (intangible restraints of morality) بھی زندگی کی اُس توانائی کو "میکانیکی" (mechanise) کر کے محدود کر دیتی ہیں، جو اظہار چاہتی ہے۔

ریڈیکل پلورلزم (Radical Pluralism) پر زیادہ وقت صرف کرنے کی ضرورت نہیں۔ جب تک یہ "ریڈیکل" رہتا ہے، یہ نہ تو "چاہئے" (ought) کو ثابت کر سکتا ہے اور نہ ہی اخلاقی آئیڈیل کی معروضیت (objectivity) کو۔ مَونادوں (Monads) میں سے کوئی بھی ایسا نہیں، جو پورے کے لئے مکمل آئیڈیل کو دیکھ سکے، اور نہ ہی کوئی ایسا ہے، جس کی زندگی سب میں شامل ہو کر اُن کی فطرت کا سب سے اہم عنصر بن جائے۔ اگر پلورلزم کی کوئی شکل ایسی مانی جائے، جس میں یہ دونوں دعوے کئے جاسکیں تو اُسی لمحے ہم ریڈیکل پلورلزم سے گزر کر خدا پرستی (Theism) میں داخل ہو جاتے ہیں۔

اس حصے کے استدلال کا خلاصہ یہ ہے:

ہم نے پایا کہ اخلاقی شعور دو چیزوں کا تقاضا کرتا ہے: اخلاقی آئیڈیل کی معروضیت، اور یہ کہ اخلاقی آئیڈیل محدود نفس (finite self) کی بنیادی فطرت میں کوئی جڑ رکھتا ہو۔

جب ہم نے یہ پوچھا کہ آئیڈیل کس معنی میں معروضی ہو سکتا ہے تو ہم اِس نتیجے پر پہنچے کہ یہ ایک ایسا مقصد ہونا چاہئے، جو مکمل طور پر سوچا گیا ہو مگر ابھی پوری طرح حاصل نہ ہوا ہو۔ یہ ہمیں اِس مزید نتیجے تک لے گیا کہ صرف وہی تصورِ کائنات، جو ایک ماورائی مقصدیت (transcendent teleology) کو مانتا ہے، اخلاقی قانون کی معروضی حیثیت کو قائم رکھ سکتا ہے۔

لیکن یہ تقاضا کہ "نیکی" نفس کے ساتھ بنیادی تعلق میں ہو، ہمیں اِس بات سے آگے لے گیا کہ ہم محض ماورائیتِ محضہ (pure transcendence) پر یقین رکھیں۔ بلکہ اِس کے ساتھ ساتھ معیت (immanence) کی تکمیلی سچائی کو بھی ماننا پڑا۔ یوں معلوم ہوا کہ اخلاقی زندگی کے تجزیے سے براہِ راست ایک خدا پرستانہ مفروضہ تجویز ہوتا ہے۔

اِس نتیجے کو حریف نظریات کے مختصر جائزے نے مزید مضبوط کیا۔ ہم نے دیکھا کہ اِن میں سے ہر ایک اخلاقیات سے متعلق ایسی مشکلات میں الجھا ہوا ہے، جنہیں اُن کے بنیادی اصولوں سے بچایا نہیں جا سکتا اور صرف اُس وقت سے بچا جا سکتا ہے، جب اُنہیں خدا پرستی کی طرف موڑ کر نظرِ ثانی کی جائے۔ در حقیقت یہ تاثر روکنا مشکل تھا کہ جو شخص اِن متبادل نظریات میں سے کسی کو سنجیدگی سے قبول کرے گا، اُسے لازماً اخلاق کے دعوؤں کے بارے میں اپنے عام انسانی رویے پر بنیادی نظرِ ثانی کرنی پڑے گی۔

حصہ سوم

اب ہم اِس بات پر غور کریں گے کہ اخلاقی شعور کا مواد موجودہ مرحلے میں اور انسانی نسل کے اُس حصے میں کس طرح ظاہر ہوتا ہے، جسے اُمید کے بغیر، کسی غیر ضروری خود پسندی کے، ہم سب سے زیادہ ترقی یافتہ سمجھ سکتے ہیں۔ جیسا کہ ہم پہلے دیکھ چکے ہیں، اخلاقی ارتقاء کے حقائق ہمیں یہ فرض کرنے سے روکتے ہیں۔ حتیٰ کہ سب سے مہذب اقوام کے اخلاقی تصورات بھی آخری ہیں۔ ہم یہ غلطی نہیں کریں گے کہ اپنے آئیڈیل کو ناقابلِ اضافہ یا بڑی تبدیلی سے ماورا سمجھیں۔

پھر بھی کچھ اصول ایسے ہیں، جو اِتنی مضبوطی سے قائم اور اِتنے عام طور پر تسلیم شدہ ہیں کہ ہم مشکل ہی سے یہ سوچ سکتے ہیں کہ اخلاقی ارتقاء اُنہیں پیچھے چھوڑ دے گا۔ "عقلی خیر خواہی" (Rational Benevolence) اور "عقلی ترقی" (Rational Progress) کے تصورات انسانی نسل کی اخلاقی پیش رفت کے ساتھ اِتنے گہرے اور ناقابلِ علیٰحدگی طور پر جُڑے ہوئے ہیں کہ اخلاقی بلندی اور خواہشات کا مرکز ہمیشہ اِنہی دو آئیڈیل اصولوں کے پھیلاؤ اور توسیع کے گرد گھومتا رہا ہے اور ہمیں شک نہیں کہ مستقبل بھی اِسی عمل کو مزید آگے بڑھائے گا۔

اِس لئے ہم یہ فرض کر سکتے ہیں کہ اجتماعی ضمیر اِس بات کو بدیہی مانتا ہے کہ دوسروں کی بھلائی کو فروغ دینا اور انسانیت کی ترقی میں مدد کرنا عقلی ہے۔ سوال یہ ہے کہ حقیقت کے عام ڈھانچے کے بارے میں کس مفروضے پر یہ دونوں اصول عقلی سمجھے جاسکتے ہیں؟

جہاں تک "عقلی خیر خواہی" کے اصول کے درست معنی اور دائرے کا تعلق ہے تو اِس میں کچھ شک پایا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر کیا اِس میں حیوانات کو بھی شامل کیا جائے؟ اگر ہاں تو کس حد تک اور کن شرائط کے ساتھ؟ یہ عملی لحاظ سے بے حد اہم اختلافات ہیں مگر ہمارے موجودہ مقصد کے لئے اِن پر بحث ضروری نہیں۔ ہم اِتنا ضرور کہہ سکتے ہیں کہ اِس اصول کا کم سے کم مفہوم یہ ہے کہ تمام انسانوں کی بھلائی کو فروغ دینا عقلی ہے۔ جو بھی اَور کچھ اِس کا مطلب ہو، کم از کم یہ ضرور ہے۔

لیکن جب ہم یہ پوچھتے ہیں کہ یہ اصول کس معنی میں "عقلی" ہے؟ تو ہمیں ایک نہایت مشکل سوال کا سامنا کرنا پڑتا ہے، جس پر اخلاقی مصنفین کوئی قابلِ ذکر اتفاقِ رائے پیدا کرنے میں کامیاب نہیں ہو سکے۔ ہمیں صرف جے۔ ایس۔ مِل کی اُس ہیروانہ مگر منطقی لحاظ سے کمزور کوشش کی طرف اشارہ کرنا کافی ہے، جس میں اُس نے خیر خواہی کو خود غرضی سے اخذ کرنے کی کوشش کی۔ یا اسپینسر کی طویل اور غیر متعلق دلیل کی طرف کہ اگر "Egoism" اور "Altruism" ہمارے لئے ہم آہنگ نہیں تو بھی کسی غیر معین مستقبل کے کسی محدود زمانے میں یہ ضرور ہو جائیں گے۔ یہ باتیں محض ادب کی دلچسپ چیزوں میں سے ہیں اور اِس بات کی مثال ہیں کہ انسانوں کو اُس اصول کے لئے کسی عقلی جواز کی ضرورت کتنی شدت سے محسوس ہوتی ہے، جسے وہ عملی طور پر ترک نہیں کر سکتے۔

ایک رائے، جو کہیں زیادہ سنجیدگی سے لینے کے لائق ہے، وہ ہے، جو پروفیسر سِجوِک (Sidgwick) نے بیان کی اور جسے حال ہی میں مس ای۔ جی۔ کانسٹنس جونز (E. G. Constance Jones) نے ایک دلچسپ مضمون میں حمایت دی ہے۔ اِس نظریے کے مطابق (جیسا کہ میں سمجھتا ہوں) خیر خواہی کا اصول بدیہی (self-evident) ہے اور اِس لئے نہ تو اِسے کسی مزید جواز کی ضرورت ہے اور نہ ہی یہ کسی مزید جواز کے قابل ہے۔ اِس کے لئے مزید بنیاد تلاش کرنا اُتنا ہی غیر معقول ہو گا، جتنا کہ منطق کے اصول "عدمِ تناقض" (Non-Contradiction) کے لئے وجہ تلاش کرنا۔ آیئے اِس دعوے کو کچھ اور قریب سے دیکھیں۔

یقیناً ہم میں سے اکثر یہ مانیں گے کہ خیر خواہی (Benevolence) کا اصول کسی نہ کسی معنی میں بدیہی (self-evident) ہے۔ کم از کم ہمیں یہ ضرور محسوس ہو گا کہ اِس پر شک کرنا ہماری اخلاقی زندگی کو ٹکڑے ٹکڑے کر دے گا، اور اگر اِس پر عام طور پر ایمان اٹھ جائے تو اِس کے نتائج تباہ کن ہوں گے۔ لیکن یہ بات اِس دعوے سے بہت دور ہے کہ کوئی اصول اپنی ذات میں ہی بدیہی ہے۔ کیا واقعی یہ کہا جا سکتا ہے کہ ہر وہ ذہن، جو اِس اصول کے معنی کو سمجھنے کے قابل ہے، اِس کی صداقت پر سوال نہیں اٹھا سکتا؟ مجھے مشکل لگتا ہے کہ یہ شبہ دُور کیا جا سکے کہ خیر خواہی کے اصول کو بدیہی کہنے کا مطلب محض یہ ہے کہ بہت سے لوگ در حقیقت اِسے قبول کرتے ہیں، اور اُنہیں مزید کھوج کی ضرورت محسوس نہیں ہوتی۔ مثلاً کئی لوگ بلا تامل یہ مانتے رہے ہیں کہ آسمان دراصل ایک اُلٹی شیشے کی پیالی ہے۔

یہ بات تو بلاشبہ درست ہے کہ کوئی بھی شخص ایسا نہیں ہو گا، جو یہ نہ مانے کہ اپنے ہی بھلے کی جستجو اُسے معقول لگتی ہے، چاہے وہ اُس بھلے کی تعریف میں کتنے ہی مختلف ہوں۔ اِس حد تک تو ہمیں ماننا پڑے گا کہ لذّتیت (Hedonism) یا افادیت پسندی (Utilitarianism) بجا طور پر فرد کی بھلائی سے شروع ہوئی۔ لیکن اُنہوں نے بھلائی کی نہایت محدود تعبیر اختیار کی، جس نے اُن کی ساری دلیل کو کمزور کر دیا۔ میں اِس سے متفق ہوں کہ انانیت (Egoism) کو کسی حد تک بدیہی اصول کہا جا سکتا ہے۔ مگر یہ واضح رہے کہ یہ ہمیں کہاں لے کر جاتا ہے، مکمل طور پر اِس بات پر منحصر ہے کہ ہم "انا" (ego) کی فطرت کو کس طرح سمجھتے ہیں۔

لیکن جب ہم "عقلی خیر خواہی" (Rational Benevolence) کے اصول کی طرف آتے ہیں تو معاملہ بالکل مختلف ہو جاتا ہے۔ جہاں تک شواہد کا تعلق ہے تو یہ واضح ہے کہ ایک بڑی تعداد ایسے عقلی انسانوں کی ہے، جو نہیں مانتے کہ دوسروں کی بھلائی کی جستجو معقول ہے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ یہ اصول بدیہی ہو، لیکن یہ سچائی کے منافی نہیں۔ کیونکہ بدیہی قضیہ وہ نہیں، جو سب کو بدیہی نظر آئے۔ بلکہ وہ ہے، جو ہر اُس شخص کو بدیہی لگے، جو اُس کے معنی کو سمجھ کر اُس پر غور کرے۔ یہ کہا جا سکتا ہے کہ جو لوگ اِس اصول کے مفہوم کو سمجھ کر اِس پر غور کرتے ہیں، اُن کے لئے یہ بدیہی دکھائی دیتا ہے۔ لیکن میرے خیال میں یہ ممکن ہے کہ اگر ہم تجربے کو اہمیت دیں تو یہ غیر محتمل لگتا ہے۔ ہمیں اپنے ذاتی دوستوں یا واقف کاروں کے دماغی

اور اخلاقی معیار پر فیصلہ کرنے کی ضرورت بھی نہیں۔ اگر ہم یہ مان لیں کہ سنجیدہ کتابیں لکھنے والے اپنے الفاظ میں کچھ معنی ڈالتے ہیں تو یہ بات یقینی ہے کہ نطشے (Nietzsche) نے اپنی فکری نشو و نما کے آخری مرحلے میں اِس اصول کو سمجھا بھی اور اِسے ردّ بھی کر دیا۔ اِس لئے کوئی وجہ نہیں کہ ہم مانیں کہ خیر خواہی کا اصول سخت معنوں میں بدیہی ہے۔

مزید یہ کہ اگر یہ فرض بھی کر لیں کہ عقلی خیر خواہی کا اصول بدیہی ہے، تب بھی اِسے عملی ضابطہ بنانے کے لئے ایک اَور مفروضے کی ضرورت ہے۔ اگر ہم مان بھی لیں کہ دوسروں کی بھلائی کی کوشش کرنا عقلی ہے، تب بھی ہم اِس پر عمل کیسے شروع کریں گے، جب تک کہ ہمیں یہ یقین نہ ہو کہ ہمیں اِس بات کا کچھ علم ہے کہ اُن کی بھلائی ہے کیا۔ ظاہر ہے کہ اگر دوسرے ہم سے اِس قدر مختلف ہوں کہ ہماری قدروں کے فیصلے اُن پر لاگو نہ ہو سکیں تو اُن کی بھلائی کو بڑھانا ممکن ہی نہیں ہو گا۔ اِس کا مطلب ہے کہ ہمیں اخلاقی ایٹم اِزم (Ethical Atomism) سے آگے بڑھنے کا کوئی ذریعہ چاہیے۔ سوال یہ ہے کہ اِس مفروضے کا جواز کیا ہے کہ جو قدری فیصلے میں کرتا ہوں وہ اُن دوسرے لوگوں کے لئے بھی درست ہیں، جن کی بھلائی کے لئے مجھے کہا جاتا ہے کہ کوشش کروں؟

یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ بھی ایک بدیہی قضیہ ہے۔ لیکن پھر وہی شبہ پیدا ہوتا ہے کہ اِس کی "بدیہیت" محض اِس بات سے زیادہ کچھ نہیں کہ اگر یہ غلط ہو تو بات بہت ناگوار ہو گی۔ میرا مقصد یہ نہیں کہ اِس اصول کی صداقت پر ذرا سا بھی شک ڈالوں۔ بلکہ صرف یہ واضح کرنا ہے کہ اِس کی صداقت کسی مابعد الطبیعیاتی مفروضے پر مبنی ہے، یعنی دنیا کی فطرت کے بارے میں کسی غیر صریح رائے پر۔

لہٰذا ہم یہ تسلیم نہیں کر سکتے کہ عقلی خیر خواہی کا اصول بدیہی ہے۔ پھر بھی ہم اِس منفی نتیجے پر مطمئن نہیں ہو سکتے۔ ہم پہلے ہی مان چکے ہیں کہ عقلی خیر خواہی ہمارے لئے اخلاقی شعور کا ایک لازمی جزو ہے۔ اِس کے بغیر ہمیں محسوس ہو گا کہ اخلاق ابھی شروع ہی نہیں ہوا۔ اِس کے بلند مشورے محض معمولی تجرباتی فائدے پر مبنی دانش کے مجموعے میں گھُٹ کر رہ جائیں گے۔ لیکن اگر وہ زندگی، جسے ہم "اچھی زندگی" کہتے ہیں، ایسے عقیدے پر منحصر نکلے، جو نہ تو بدیہی ہے اور نہ کسی اور ذریعے سے ثابت کیا جا سکتا ہے تو پھر ایسی زندگی کو "عقلی" کہنا زبان کا عجیب استعمال ہو گا، اور یہ ایک عجیب مثال ہو گی کہ کس طرح نظریاتی آراء عملی زندگی سے الگ ہو سکتی ہیں، اگر پھر بھی یہ زندگی جاری رہے۔

تاہم اگر ہم یہ مانتے رہیں (جیسا کہ میرا خیال ہے ہم مانتے ہیں) کہ اچھی زندگی میں خیر خواہی شامل ہے اور یہ عقلی بھی ہے تو اِس کی وجہ یہ ہونی چاہئے کہ ہمارے پاس اِس کے لئے کوئی مابعد الطبیعیاتی بنیاد موجود ہے۔ بالفاظِ دیگر کائنات کا کوئی ایسا تصور (خواہ صریح ہو یا غیر صریح) جس کی روشنی میں یہ اصول عقلی دکھائی دیتا ہے۔

پھر سے مختلف ممکنہ مفروضات کو دہرانا اور ان کی تفصیل کے ساتھ جانچ کرنا تھکا دینے والا اور غیر ضروری عمل ہو گا۔ میں محض اِتنا کہہ دوں گا (اگرچہ یہ کچھ حد تک دعوے دارانہ بات معلوم ہو سکتی ہے) کہ مطلق تصوریت (Absolute

(Idealism) چونکہ محدود ذوات (finite selves) کی حقیقی موجودگی کا انکار کرتی ہے، لہٰذا یہ مسئلے سے بچ نکلتی ہے۔ جبکہ حیاتیاتی کثرتیت (Radical Pluralism) کو "مشترکہ خیر" (Common Good) کا کوئی حساب دینے میں بڑی دشواری پیش آتی ہے۔ یہاں کم از کم اِتنا تو ظاہر ہے کہ مسئلے کو حل کرنے کے لئے خداپرستانہ مفروضہ (theistic hypothesis) کسی بھی دوسرے مفروضے کی نسبت زیادہ موزوں حالت میں ہے۔ یہ مسئلے کو تسلیم کرتا ہے۔ یہ محدود ذوات کی حقیقی موجودگی اور اُن کے سوا سب سے اُن کے جوہری فرق کو چیلنج نہیں کرتا، اور اِس لحاظ سے اخلاقی تجربے کے ہم آہنگ ہے۔ مگر یہ بھی ماننا ہو گا کہ سب اشخاص ایک ہی فطرت کے حامل ہیں، کیونکہ وہ ایک مشترکہ روحانی منبع سے نکلتے ہیں۔ یہ ماننا ہو گا کہ اُن کے خیر کے بارے میں فیصلے محض شخصی نہیں ہیں۔ کیونکہ یہ ایک ہمہ گیر باطنی روح (immanent Spirit) کے وجود کا اقرار کرتا ہے، جس کی سرگرمی سب سے زیادہ واضح طور پر ہمارے اخلاقی نظریات میں ظاہر ہوتی ہے۔ لہٰذا یہ ہمیں اخلاقی ایٹم ازم (ethical atomism) سے آگے بڑھنے کی ایک وجہ دیتا ہے۔ کیونکہ اِس میں ماننا پڑے گا کہ کسی ایک فرد کی بھلائی اور دوسرے افراد کی بھلائی کے درمیان کوئی ناقابلِ مصالحت تصادم نہیں ہو سکتا۔ چونکہ یہ یقین رکھتا ہے کہ تمام روحانی ہستیاں ایک جامع مقصد (Inclusive End) کی طرف بڑھ رہی ہیں، جس کی طرف اُنہیں کھینچا جاتا ہے مگر مجبور نہیں کیا جاتا۔

میں یہ دعویٰ نہیں کرتا کہ خدا پرستی (Theism) خودغرضی (self-interest) اور خیرخواہی (benevolence) کے تعلق کے ضمن میں کسی مسئلے کو باقی نہیں چھوڑتی۔ بالخصوص میں یہ بھی اشارہ نہیں دینا چاہتا کہ یہ اُن عملی پیچیدگیوں کو کم کرے گی، جو علمِ مسائلِ اخلاق (casuistry) کا مواد بنتی ہیں۔ لیکن ہم یہ دعویٰ کر سکتے ہیں کہ یہ بنیادی نظری مسئلے کو دُور کر دیتی ہے۔ اگر خداپرستی درست ہے تو میں بجا طور پر یہ یقین کر سکتا ہوں کہ اگر میں اپنی بھلائی کا درست اندازہ لگاؤں اور اُس کے تعاقب میں چلوں تو میں دراصل سب دوسرے لوگوں کی بھلائی کے تعاقب میں ہوں۔ اِس کے برعکس اگر میں دوسروں کی بھلائی کا درست اندازہ لگاؤں اور اُس کے پیچھے چلوں تو میں دراصل اپنی ہی بھلائی کے پیچھے ہوں۔ مختصر یہ کہ خداپرستانہ مفروضے پر نیکی کی زندگی عقلی (rational) ہے، جبکہ کسی دوسرے مفروضے پر نہیں ہے۔

اب یہ مناسب ہو گا کہ ہم اپنی توجہ اُس دوسرے اصول کی طرف کریں، جو مسیحیت کے ضمیر میں گہری جڑ پکڑ چکا ہے، یعنی "عقلی ارتقاء" (Rational Progress) کا اصول۔ صحیح معنوں میں یہ خیرخواہی کے اصول کی ایک مخصوص شکل ہے اور وہی مسائل پیدا کرتا ہے۔ اگر یہ کہنا آسان نہیں کہ اپنے ہم عصروں (contemporaries) کی بھلائی کو فروغ دینا میرے لیے کیوں عقلی ہے؟، تو اِس سے بھی زیادہ مشکل یہ کہنا ہے کہ میں اُن نسلوں کی بھلائی کو فروغ دینا عقلی کیوں سمجھوں، جنہیں میں کبھی دیکھنے کی اُمید نہیں کر سکتا؟۔ اِس مذاق میں کچھ نہ کچھ سنجیدہ بات ہے کہ "میں آئندہ نسلوں کی فکر کیوں کروں؟ اُنہوں نے میرے لیے کبھی کچھ نہیں کیا"۔ لیکن میں ارتقاء کے خیال کو آپ کی توجہ میں اِس لیے نہیں لایا کہ اِنہی سوالوں کو ایک مختلف صورت میں پھر سے دہرایا جائے۔ بلکہ اِس کے ساتھ کچھ خاص نکات ہیں، جو غور کے لائق ہیں۔

اخلاقی سر گرمی کا بڑا حصہ، جسے ہم خاص طور پر اخلاقی کہتے ہیں، ارتقاء کے خیال سے منظم ہوتا ہے۔ "اپنے خادموں پر اپنا کام دکھا اور اُن کی اولاد پر اپنا جلال"، یہ ایک آرزو ہے، جو شاید دوسرے الفاظ میں ظاہر کی جائے۔ مگر ہمارے زمانے کی اعلیٰ روحوں کے دل میں برابر موجود ہے۔ مگر جب ہم خود کو ارتقاء کو فروغ دینے کے لیے وقف کرتے ہیں تو ہم یہ مفروضہ اختیار کر لیتے ہیں کہ ہمیں معلوم ہے کہ ترقی کا مطلب کیا ہے۔ بہت کم لوگ سنجیدگی سے یہ بحث کریں گے کہ محض تبدیلی بذاتِ خود (اِس بات سے قطعِ نظر کہ تبدیلی کس نوعیت کی ہے) ایک لائقِ تحسین مقصد ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہم یہ مان کر چلتے ہیں کہ ایک سماجی حالت دوسری سے بہتر ہے اور یہ کہ ارتقاء کا کوئی معیار موجود ہے۔ ہم اُس شخص کو خطرناک دیوانہ سمجھیں گے، جو موجودہ نظام کو توڑنے کے لیے نکل کھڑا ہو۔ مگر اِس کے بدلے میں کیا قائم کیا جائے، اِس کا اُسے کوئی اندازہ نہ ہو۔

اب کوئی بھی سماجی ارتقاء کا معیار ایک سماجی مقصد (Social End) کی شکل میں بیان ہونا چاہیے اور "مشترکہ خیر" (Common Good) کے تصور کو مضمر رکھنا چاہیے۔ سماجی تنظیم کی کوئی بھی خاص صورت پھر اِسی سماجی مقصد کے لحاظ سے پرکھی جائے گی۔ شاید یہ کہا جا سکتا ہے کہ یہ طرزِ بیان قابلِ اعتراض ہے، کیونکہ ممکن ہے کہ کوئی یہ سمجھ لے کہ ایک سماج دوسرے سے بہتر ہے، بغیر اِس کے کہ ایک کامل سماج کا کوئی واضح تصور اُس کے پاس ہو۔ یہ تسلیم کرنا ہو گا کہ ہم سماجی مسائل پر درست قدری فیصلے اُس وقت بھی کر سکتے ہیں، جب ہمارے پاس "حتمی سماجی خیر"(ultimate Social Good) کا کوئی واضح تصور نہ ہو، اور یہ بھی کہ یُوٹوپیاؤں کی تخیّل سازی بعض اوقات حقیقی ارتقاء کی دشمن رہی ہے۔ لیکن یہ اصل بات نہیں۔

بنیادی حقیقت یہ ہے کہ جب ہم ارتقاء کے خیال پر غور کرتے ہیں اور یہ ثابت کرنے کی خواہش رکھتے ہیں کہ نسلِ انسانی کی پیش رفت میں دلچسپی عقلی ہے تو ہم مجبور ہوتے ہیں کہ ارتقاء کا کوئی معیار قائم کریں اور پھر کسی سماجی حالت کا تصور کریں (خواہ محض ایک حدبندی تصور کے طور پر ہی کیوں نہ ہو)، جس سے آگے ارتقاء ناممکن ہو گا۔ یہ سمجھنا کہ ہم اُس کو کسی دقیق تفصیل میں اپنے سامنے پیش کر سکتے ہیں، یقیناً درست نہ ہو گا۔ لیکن یہ بھی ناقابلِ فہم ہے کہ ہمیں اُس کا کوئی تصور ہی نہ ہو۔ کیونکہ اگر ہم یہ فرض کر لیتے ہیں (جیسا کہ ہمیں ماننا ہی پڑتا ہے، ورنہ ترقی کی ہماری خواہش بالکل غیر عقلی ہو گی) کہ ہمارے پاس ارتقاء کے درست معیارات ہیں تو ہمیں ماننا پڑے گا کہ جو کچھ بھی ہو، "حتمی سماجی مقصد" وہی سماج ہو گا، جس میں یہ معیارات مکمل طور پر پورے ہوں۔

لہٰذا یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ "حتمی سماجی مقصد" کو اِجمالاً بیان کرنے میں کوئی دشواری نہیں ہے۔ یہ سماج کی اُس اصل فطرت، "یعنی باہمی تعلق"(intercourse) کی تکمیل ہو گا۔ اِسے "کامل تعلق"(perfected intercourse) کہا جا سکتا ہے اور یہ معلوم کرنا بھی مشکل نہیں کہ کامل تعلق کے تصور کے لئے کون سی شرائط درکار ہوں گی۔ منفی پہلو سے ہمیں یہ تصور کرنا ہو گا کہ موجودہ نظام میں جو رکاوٹیں ہم آہنگ اور تخلیقی رفاقت کے راستے میں ہیں، وہ سب دُور ہو جائیں، اور وہ تمام بندشیں اور ناکامیاں، جو انسانی سماج میں ایک شخص دوسرے پر مسلط کرتا ہے، وہ بھی ختم ہو جائیں۔ مثبت پہلو سے ہمیں ایسا

تعلق سوچنا ہو گا، جس میں شریک ہونے والے سب افراد اپنی قوتوں کا بھرپور، آزاد اور بے رکاوٹ استعمال کریں۔ دو افراد کے درمیان سب سے شدید اور پاکیزہ محبت (ایسی محبت، جس میں کوئی بھی دوسرے میں جذب یا مغلوب نہ ہو، بلکہ ہر ایک سے ہمیشہ بلند ترین اور شریف ترین خیالات و اعمال ابھرتے رہیں) اُس تعلق کی ایک دھندلی مثال ہے، جو کامل سماج کی بنیادی خصوصیت ہو گی۔ لیکن ہمیں کامل جماعت کے مطالبہ کردہ تعلق کی نوعیت ہی نہیں، بلکہ اُس کے دائرے کو بھی دیکھنا ہو گا اور یہ واضح ہے کہ ہم اُس وقت تک یہ نہیں سمجھیں گے کہ مقصد پورا ہو گیا ہے، جب تک کہ وہ سب اشخاص کو شامل نہ کرے۔ جب تک کچھ افراد جماعت کے باہر رہ جائیں یا اُس میں ناقص طور پر شامل ہوں، بہتر سماج کی طرف ارتقاء ممکن رہے گا۔ لٰہذا ہمیں یہ اضافہ کرنا ہو گا کہ "سماجی مقصد" (Social End) "ہمہ گیر" (inclusive) ہو گا۔

لیکن پہلا سوال، جو فوراً ذہن میں آتا ہے، یہ ہے کہ کیا یہ "سماجی مقصد" (Social End) حاصل کیا جا سکتا ہے؟ اور اگر ہاں، تو کن شرائط پر؟ کیا یہ محض ایک مجرد تصوّر ہے یا یہ ایک ایسی باہمی زندگی کی حالت ہے، جو واقعی قائم ہو سکتی ہے؟ بحث کو ایک معقول دائرے میں رکھنے کے لئے مجھے ابتدا ہی میں اُس نظریے کو رد کرنا ہو گا، جو یہ کہے کہ سماجی مقصد اشخاص کے "انجذاب" (absorption) یا "تبدیل" (transmutation) ہو جانے میں کسی مطلق تجربے (Absolute Experience) کے اندر حاصل ہوتا ہے۔ میں یہ اِس بنیاد پر کہتا ہوں کہ ہم ایک "انسانی" خیر کی تلاش میں ہیں، کم از کم ایسی، جس سے ہماری جماعتی زندگی کی اصل فطرت باطل نہ ہو جائے۔ ایک ایسا مقصد، جس میں باہمی تعلق ہی مٹا دیا جائے، نہ تو ہمیں بطورِ خیر مطلوب ہے اور نہ ہی ہمارے پاس اُسے ارتقاء کے معیار کے طور پر تسلیم کرنے کی کوئی وجہ ہے۔

یہ مان لینے کے بعد کہ سماجی مقصد غیر سماجی نہیں ہو سکتا، پھر بھی سوال یہ ہے کہ آیا وہ مقصد حاصل کیا جا سکتا ہے؟ جواب ظاہر ہے۔ بالکل ویسا مقصد، جیسا کہ ہم نے اُسے "مثالی سماج" اور "باہمی تعلق" کے تصور سے متعین کیا ہے، ہر امکان سے باہر ہے۔ میں اُن رکاوٹوں کی بات نہیں کر رہا، جو موجودہ نظام کے حالات نے لگائی ہیں، کیونکہ یہ سوچا جا سکتا ہے کہ وہ بدل جائیں۔ مشکل اِس سے بھی گہری ہے اور مقصد کی فطرت ہی میں مضمر ہے۔ وجود کی کوئی بھی ایسی صورت، جس میں ہم اپنی محدود شخصیت (finite persons) کی حیثیت برقرار رکھیں، وہ ایسی ہو گی، جس میں یہ مقصد حاصل نہیں ہو سکتا۔ کیونکہ مقصد سب محدود اشخاص کے درمیان کامل تعلق (perfected intercourse) کا تقاضا کرتا ہے، اور یہ اُس وقت تک ناممکن ہے، جب تک وہ محدود رہیں، اور یہ اِسی طرح ناممکن ہے، اگر وہ لامحدود ہو جائیں۔ بے شک یہ درست ہے کہ سب اشخاص کسی نہ کسی تعلق میں سب دوسروں کے ساتھ ہوتے ہیں۔ لیکن وہ اُس مکمل، شعوری اور تخلیقی تعلق میں نہیں ہو سکتے، جسے ہم نے ضروری پایا ہے اور بیک وقت اپنی حیثیت بطورِ محدود افراد برقرار بھی رکھ سکیں۔

تو کیا نتیجہ ناگزیر ہے کہ ارتقاء کا مقصد نہ صرف یہ کہ کبھی حاصل نہ ہو سکے گا بلکہ یقینی طور پر حاصل نہیں ہو سکتا؟ کیا سماجی وحدت اور تخلیقی رفاقت میں ہر پیش رفت محض ایک ایسے مثالی تصور کی طرف بڑھنا ہے، جو بذاتِ خود متضاد ہے؟ کیا

"انسان کی بادشاہی" لازماً ہمیشہ اپنے خلاف بٹی اور بکھری رہے گی؟ بلاشبہ یہ نتیجہ ہمیں ہر مفروضے پر ماننا پڑے گا، سوائے ایک کے۔ خدا پرستانہ مفروضے (theistic hypothesis) پر یہ مقصد ناقابلِ تصور نہیں ہے، اور "خدا کی بادشاہی" کسی ناقابلِ علاج تضاد سے پھٹی ہوئی نہیں ہے۔ کیونکہ خدا پرستی یہ مانتی ہے کہ ایک عظیم مرکز اور محورِ ارواح موجود ہے، ایک عقل اور کردار ایسا وسیع اور پاک کہ تمام اشخاص کی محبت کو اپنی طرف کھینچ سکے، اور جس سے محبت کرنے میں ہم دراصل سب محدود ہستیوں کی ہر اُس چیز سے محبت کرتے ہیں، جو محبت کے لائق ہے۔ یہ مانتی ہے کہ فرد کے لیے اعلیٰ ترین سعادت یہ نہیں کہ وہ اُس میں جذب یا فنا ہو جائے، بلکہ یہ ہے کہ وہ ایسی حالتِ ارادہ اور محبت تک پہنچے، جس میں کہا جا سکے کہ خدا محدود خودی (finite self) میں زندہ ہے۔ اگر یہ مفروضہ درست ہو تو سماجی مقصد کا حصول ممکن ہے، اگرچہ اُس ٹھیک ٹھیک صورت میں نہیں، جیسا کہ ہم نے صرف انسانی سماج کے بارے میں سوچتے وقت اِس کو بیان کیا تھا۔ لیکن پھر بھی اپنی اصل خصوصیات میں خدا پرستانہ مفروضہ ہمیں ایک ایسے کامل تعلق (perfected intercourse) کے امکان کا تصور کرنے دیتا ہے، جو سب کو اپنے اندر سمیٹ لے، سب اشخاص کو شامل کرے، اور ساتھ ہی ساتھ اُن کی انفرادی ہستی کو باقی رکھے اور کامل کرے۔

اِس سب پر ایک اعتراض فوراً ظاہر ہوتا ہے اور دلیل کی اصل جہت کو زیادہ واضح کر دے گا۔ کہا جائے گا کہ آپ کے پاس اِس بات کا کیا ثبوت ہے کہ "خیر" (Good) واقعی قابلِ حصول ہے؟ مان لیا جائے کہ یہاں ہم اُس مقام تک پہنچ گئے ہیں، جہاں آخر کار ہمیں ایمان یا انتخاب کا ایک عمل کرنا ہو گا۔ یہ بھی کچھ کم نہیں کہ یہ دکھایا گیا کہ اگر میں یقین رکھوں کہ کائنات مکمل ترین معنوں میں عقلی ہے، تو میں مجبور ہوں گا کہ اپنے اِس یقین کے مضمرات پر غور کرنے کے بعد خدا پرستانہ مفروضہ اختیار کروں۔ لیکن میں یہ ماننے سے انکار بھی کر سکتا ہوں کہ دنیا مکمل طور پر عقلی ہے، اور اِس صورت میں مَیں اُس دلیل سے متاثر نہیں ہوں گا، جو ہم نے ابھی بیان کی۔

لیکن کیا یہ دعویٰ کہ کائنات مکمل طور پر عقلی ہے، اصولی طور پر اِس دعوے سے زیادہ غیر یقینی ہے کہ یہ محدود معنوں میں عقلی ہے؟ اگر کوئی یہ ماننے سے انکار کرے کہ حقیقت (reality) پوری طرح قابلِ فہم ہے اور اصرار کرے کہ کائنات کے بعض حصے ہماری عقل پر مبہم اور ناقابلِ فہم ہیں، تو اُسے رد کرنا ناممکن ہو گا۔ وہ صرف اُسی وقت غلط ثابت ہو سکے گا، جب عقل کا کام مکمل ہو جائے گا۔ اِس دوران ہمیں بس اِتنا اشارہ کرنا کافی ہو گا کہ حقیقت کے ہر مخصوص حصے کے بارے میں، جو ہمارے سامنے آتا ہے، یہ مفروضہ عملاً کیا جاتا ہے اور یہ کہ تجربے کے لامحدود ذخیرے پر ہماری عقل کی تعریفات (categories) لاگو کرنے کی کوشش کو ایک محدود حد تک کامیابی حاصل ہوئی ہے۔ میں یہ زور دے کر کہوں گا کہ یہ مفروضہ کہ دنیا مکمل معنوں میں عقلی ہے، صرف اُسی ایمان کے عمل کی توسیع اور تکمیل ہے، جو ہر علم کی جڑ میں ہے۔ کیونکہ جیسا کہ ہم نے اِس لیکچر کے آغاز میں دیکھا، یہ صرف اِسی طرح ممکن ہے کہ ہم کائنات کو ایک غایاتی (teleological) نظام

سمجھیں، جو "خیر" (the Good) کے تصور کے ماتحت ہے۔ تاکہ ہم اِس سوال کا کوئی جواب پا سکیں کہ یہ وجود کیوں رکھتی ہے؟

مزید یہ اعتراض بھی کیا جا سکتا ہے کہ ہم نے یہ نہیں بتایا کہ ایک "عملیاتی مرحلہ" (process) کیوں ضروری ہے؟ کہا جا سکتا ہے کہ "کیا دنیا زیادہ عقلی (rational) نہ ہوتی، اگر کوئی جدوجہد، کوئی دردناک اور رُکا ہوا ارتقاء نہ ہوتا، بلکہ مقصود (End) فوراً حاصل ہو جاتا؟" میں یہ نہیں کہتا کہ خدا پرستی (Theism) کے پاس ایسا جواب ہے، جو مکمل طور پر اطمینان بخش ہو۔ یا جس سے ہم موجودہ نظام کے تمام اسرار کو حل کر سکیں۔ لیکن کم از کم ہم یہ دعویٰ تو کر سکتے ہیں کہ خدا پرستی کے پاس ایک ایسا حل موجود ہے، جو ہمیں کسی حد تک آگے لے جاتا ہے۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا، یہ بالکل یہی *اخلاقی جدوجہد اور ارتقاء کی دنیا* ہے، جس کی وضاحت کرنے میں متبادل نظریے ناکام رہتے ہیں۔ اگر ہم مطلق تصوریت (Absolute Idealism) سے پوچھیں تو وہ اِس کے سوا کوئی جواب نہیں دیتی کہ زمان و مکان کا یہ اُتار چڑھاؤ محض مطلق (Absolute) کی ظاہری صورتیں ہیں، اور اگر ہم یہ تجسس ظاہر کریں کہ مطلق کو اِس مخصوص صورت میں کیوں ظاہر ہونا چاہیئے؟، تو ہمیں صرف یہ نصیحت ملتی ہے کہ فضول سوال نہ پوچھیں۔ اِسی طرح شدید کثرتیت (Radical Pluralism) اور حیاتیّت (Vitalism) بھی بالکل خاموش اور بے جواب معبود ثابت ہوتے ہیں۔ کیونکہ وہ ہمیں سیدھا بہاؤ (stream) میں پھینک دیتے ہیں اور اُس سے آگے دیکھنے کی اجازت نہیں دیتے۔ اگر یہ سچ ہوتا کہ خدا پرستی کسی عمل کے تقاضے کی وضاحت نہیں کر سکتی، تو یہ کسی دوسرے نظریے سے بدتر حالت میں نہ ہوتی۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ اِس کے پاس کچھ کہنے کو ہے، جو میرے خیال میں سوال کی جڑ تک جاتا ہے، اگرچہ میں مانتا ہوں کہ یہ کئی جزوی مسائل کو مزید غور کے لیے چھوڑ دیتی ہے۔

میرے نزدیک اِس کا جواب یہ ہو سکتا ہے کہ یہ ایک غلطی ہے کہ ہم وسیلوں (means) اور مقصد (end) کے درمیان اِتنا سخت اور قطعی فرق کھینچیں کہ یہ فرض کر لیں کہ مقصد بالکل اُسی صورت میں اور بغیر کسی تبدیلی کے تب بھی موجود رہ سکتا ہے، اگر وسائل کو ختم کر دیا جائے۔ مقصد وسائل سے رنگ اختیار کرتا ہے، جیسے وسائل مقصد کے تعین سے وجود میں آتے ہیں۔ اِس لئے یہ ایک گمراہ کن تجرید (abstraction) ہے کہ ہم حتمی سماجی خیر (ultimate Social Good) کو اُس عمل سے الگ تصور کریں، جو اُس تک پہنچاتا ہے۔ خدا پرستی کے مطابق مقصود صرف یہ نہیں کہ ایک ایسا اجتماع ہو، جس کی کوئی تاریخ نہ ہو۔ بلکہ ایک ایسی "خدا کی بادشاہت" (Kingdom of God) ہو، جو اُن غلاموں (selves) پر مشتمل ہو، جنہوں نے اخلاقی آزادی حاصل کی ہو اور اِسی آزادی کے استعمال کے ذریعے اُس تعلق کو تشکیل دیا ہو، جس میں سماجی مقصود کی اصل حقیقت پوشیدہ ہے۔ پس یہ سچ ہے کہ مقصود وسائل کو بھی اپنے اندر شامل کرتا ہے، اِس معنی میں کہ وسائل اور مقصود ایک ہی کُل (whole) کے لازمی حصے ہیں۔ دوسرے لفظوں میں خدا پرستی کے مطابق یہ اخلاقی جدوجہد کا دائرہ ایک فضول اور غیر عقلی اضافہ نہیں، بلکہ دنیا کا ایک لازمی عنصر ہے، جس کے بغیر مقصود وجود ہی نہیں پا سکتا۔

اب ہم اپنے استدلال کے اِس حصے کے مباحث کو سمیٹتے ہیں۔ جب ہم نے اخلاقی شعور (moral consciousness) کا مطالعہ کیا، جیسا کہ یہ مہذب ترین اقوام میں پایا جاتا ہے، تو ہمیں دو نہایت اہم اصول ملے، جن کے بغیر اخلاق، جیسا کہ ہم اِسے جانتے ہیں، باقی نہیں رہ سکتا، یعنی "عقلی خیر خواہی (Rational Benevolence) اور عقلی ارتقاء (Rational Progress)۔ ہم نے دیکھا کہ اگر ہم ایک خداپرستانہ مفروضہ اختیار نہ کریں تو اِن اصولوں کو عقلی تسلیم کرنے کی بہت کم بنیاد ملتی ہے، اور اِسی کے ساتھ ہم یہ ماننے کو بھی تیار نہیں کہ یہ غیر عقلی ہیں۔ اِس لیے ہم اِس نتیجے پر پہنچے کہ اگر اخلاقی زندگی ایک عقلی سرگرمی ہے تو خداپرستی لازمی طور پر سچ ہے۔ مزید بر آں ہم نے استدلال کیا کہ سماجی زندگی کا ایک مثالی تصور، ترقی کے خیال میں مضمر ہے، اور صرف اُسی صورت میں ہم دنیا کو مکمل معنوں میں عقلی مان سکتے ہیں، جب یہ تصور حقیقت بننے کے قابل ہو۔ لیکن ہم نے پایا کہ صرف خداپرستی ہی کے تحت یہ تصور حقیقت بن سکتا ہے، اور ہم اِس نتیجے تک پہنچے کہ اگر ہم یہ تسلیم کریں کہ کائنات مکمل طور پر عقلی ہے، تو ہمیں اِس کے ڈھانچے کی خداپرستانہ تشریح کو قبول کرنا ہو گا۔

آخر میں ہمیں یاد رکھنا چاہیے کہ ابھی مکمل ہونے والا یہ استدلال مجموعی حیثیت رکھتا ہے۔ یہ کسی ایک دھاگے پر نہیں لٹکا ہوا اور نہ ہی اخلاقی شعور کے کسی ایک پہلو پر مبنی ہے۔ ہم نے اخلاقیات کے مظاہر کو تین مختلف زاویوں سے پرکھا، صرف اِس مفروضے کے ساتھ کہ اچھی زندگی غیر عقلی نہیں ہو سکتی۔ ہر موقع پر ہم کم و بیش براہِ راست اِس نتیجے تک پہنچے کہ خداپرستانہ مفروضہ اختیار کرنا پڑے گا۔ جو ذہن حقیقت کا اندازہ لگانے میں اخلاقیات کے حقائق کو نظر انداز کرنے پر آمادہ نہ ہو، اُس کے لئے یہ استدلال یقیناً بھاری وزن رکھتا ہے اور جس کے نزدیک یہ حقائق بنیادی اہمیت رکھتے ہوں، اُس کے لئے یہ استدلال (میرے خیال میں) قریب قریب فیصلہ کن قوت رکھتا ہے۔

لیکچر پنجم

الوہی شخصیت(Divine Personality)

خدا کو ذاتی (personal) تصور کرنا عالمگیر مذہب کی خصوصیت نہیں ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے بھی دیکھ چکے ہیں کہ ایک نہایت اہم مذہبی ارتقاء ایسی سمت میں آگے بڑھا، جس میں پرستش اور آرزو کا مرکز زیادہ سے زیادہ غیر شخصی (impersonal) بنتا گیا۔ اگرچہ یہ سچ ہے کہ عوامی عقیدت نے کثرت پرستی (polytheism) کے بالکل ذاتی دیوتاؤں کو برقرار رکھا اور کبھی اپنے آپ کو مطلق کی صوفیانہ عقیدت تک نہ اٹھا سکی، پھر بھی ہمیں اِس میں شک نہیں کہ مشرق کی اعلیٰ مذہبی زندگی کا بڑا حصہ ایک ایسے تصور پر پروان چڑھا، جس میں حقیقی الوہی شخصیت (Divine Person) کے لیے کوئی جگہ نہیں تھی۔ یہ بھی سچ ہے کہ خدا کا وہ تصور، جو مسیحی کلیسیا کی مذہبی فکر سے یورپی فلسفے نے لیا، اکثر اُس کے ہاتھوں ایک غیر شخصی اصول (impersonal principle) میں بدل گیا، یعنی کائنات کا ایک نظام، جو بالکل مختلف تھا، اُس زندہ اور محبت کرنے والے آسمانی باپ (Heavenly Father) سے، جس پر یہ نام ابتدائی طور پر بولا گیا تھا۔

ہم اُس ابہام پر افسوس کر سکتے ہیں، جو اِس لفظ کے مختلف معنوں کی وجہ سے پیدا ہوا۔ لیکن یہ بھی دیکھنا چاہئے کہ اُن میں سے بہت سے فلسفیانہ نظام، جنہوں نے اِس نام کو اختیار کیا اور اِسے "فلسفے کی آخری تشریح" کے معنی میں استعمال کیا، حالانکہ وہ یہ نہیں مانتے تھے کہ یہ آخری تشریح ایک اعلیٰ ترین شخصیت (Supreme Person) ہے۔ پھر بھی انہوں نے ایک روحانی زندگی کو پروان چڑھایا اور اُس کی سفارش کی، جسے ہم مذہب کے نام سے محروم نہیں کر سکتے۔ آج کے دن میں یہ سراسر ناانصافی ہوگی کہ ہم بریڈلے (Bradley) اور بوسانکے (Bosanquet) کو مذہبی زندگی کے تقاضوں سے بے پرواہ قرار دیں۔ یا یہ فرض کریں کہ اُن کا مؤقف قبول کرنے والا ہر طرح کی مذہبی آرزو کو ترک کرنے پر مجبور ہوگا۔

لیکن اگرچہ مذہبی زندگی بذاتِ خود ایک ذاتی خدا پر ایمان سے آزاد ہو سکتی ہے، مگر یہ بات کسی طرح بھی نہیں کہی جا سکتی کہ مسیحیت بھی ایسی ہی پوزیشن میں ہے۔ مسیحیت سب سے زیادہ شخصی (personal) مذاہب میں سے ہے، اور اِس کی مخصوص دینداری یا مذہبی تجربہ غیر معمولی درجے تک خدا کے ساتھ رفاقت (fellowship) کے تصور پر منحصر ہے۔ رسولی مسیحیت (Apostolic Christianity) کا غالب آہنگ یہ ہے کہ خدا اور ایک دوسرے کے ساتھ محبت بھری رفاقت ہو۔ ہم خدا کے ہمکار (fellow-workers) ہیں۔ غلام نہیں، بلکہ آزاد فرزند ہیں۔ نئے عہدنامے کا سب سے صوفیانہ (mystical) مصنف، یعنی یوحنا، بھی اِس بنیادی خیال سے انحراف نہیں کرتا:

ὃ ἑωράκαμεν καὶ ἀκηκόαμεν, ἀπαγγέλλομεν καὶ ὑμῖν, ἵνα καὶ ὑμεῖς κοινωνίαν ἔχητε μεθ’ ἡμῶν· καὶ ἡ κοινωνία δὲ ἡ ἡμετέρα μετὰ τοῦ

πατρὸς καὶ μετὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ Ἰησοῦ Χριστοῦ. καὶ ταῦτα γράφομεν ἡμεῖς, ἵνα ἡ χαρὰ ἡμῶν ᾖ πεπληρωμένη.(1-یوحنا1:3-4)

لیکن یہی "κοινωνία" (koinonia) یعنی "رفاقت" کا تصوّر بڑے مرکزی دھارے کی مسیحی زندگی کی نمایاں خصوصیت کے طور پر سامنے آتا ہے۔ روحانی زندگی کے بڑے بڑے استاد، جو بلاشبہ حقیقی مسیحی تھے، انہوں نے اعلیٰ ترین خیر (Highest Good) کے اَور بھی تصورات پیش کیے، مثلاً خدا کے ساتھ کامل اتحاد یا حتیٰ کہ الوہیت میں انجذاب (Absorption into the Divine)۔ لیکن اگرچہ اِن میں سے بعض عظیم اور متاثر کن ہیں، جب اِن کا مسیحی برادری کی اجتماعی اور مرکزی زندگی کے ساتھ موازنہ کیا جائے تو وہ استثنائی معلوم ہوتے ہیں۔ اِن میں ایک اجنبی سا رنگ چھپا ہوتا ہے، ایک خوشبو، جو مشرقی خِطوں سے تعلق رکھتی ہے۔ مگر نمائندہ اور خالص مسیحی تجربہ نہ اِتحاد ہے نہ انجذاب، بلکہ خدا کے ساتھ رفاقت (communion) ہے۔

اخلاقی دلیل (moral argument) پر ہمارا غور وخوض بھی اِسی نتیجے تک پہنچا تھا، اور یہی ہمارے پاس اِس بات پر ایمان رکھنے کی بنیادی وجہ ہے کہ خدا ذاتی (personal) ہے۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا، دنیا کو مکمل طور پر عقلی (completely rational) نہیں مانا جا سکتا، جب تک ہم یہ فرض نہ کریں کہ سماجی مقصود (Social End) حقیقت پا چکا ہے۔ لیکن ہم نے پایا کہ اِس کا مطلب ہے، "ایسے خدا کا وجود، جس کے ساتھ تعلقِ باہمی (intercourse) ممکن ہو"، اور یہ تعلق صرف اشخاص (persons) کے درمیان قائم ہو سکتا ہے، اُن کے بغیر اِس کا کوئی مفہوم نہیں۔ لہٰذا سماجی مثالیہ کی تکمیل، اور اِسی طرح مسیحی تجربے کی بقا، دونوں اِس بات کے متقاضی ہیں کہ ہم حقیقی شخصیت (true personality) کی تصدیق کریں، یعنی ایک حقیقی وجود برائے ذات (real being for self)" نہ صرف محدود اشخاص (finite persons) کے لیے بلکہ خدا کے لیے بھی۔ "مذہبی رویّہ، جس میں ہم عبادت، پرستش، اور خود سپردگی (self-surrender)، سب شامل کرتے ہیں، بالکل ناممکن ہے، اگر "اناؤں" (selves) کو ٹیلی فون وائرز کی طرح سمجھا جائے، جن کے ذریعے مطلق (Absolute) عمل کرتا یا سوچتا ہے"۔ یہاں ہم یہ بھی اضافہ کریں گے کہ مسیحی مذہبی رویہ بھی اُسی وقت تک ناممکن ہے، جب تک ہم خدا کو ایک خودکار ٹیلی فون ایکسچینج نہ سمجھیں، یعنی ایک غیر شخصی وسیلہ یا نظام، جو محدود "اناؤں" (selves) کے درمیان رابطے کو ممکن بناتا ہے۔

اب اگر ہم یہ سوال اٹھائیں کہ "کیا خدا شخصی (personal) ہے؟" تو ضروری ہے کہ ہم سب سے پہلے اِس کے مفہوم کو واضح کریں۔ ابتدائی قدم کے طور پر ہمیں یہ فرق نوٹ کرنا چاہئے کہ جس سوال کا ہمیں جواب دینا ہے، اُسے ایک دوسرے سوال کے ساتھ آسانی سے خلط ملط کیا جا سکتا ہے۔ سوال کا مطلب یہ ہے کہ کیا شخصیت (personality) کی صفت کو خدا پر تضاد کے بغیر لاگو کیا جا سکتا ہے؟ یا پھر الوہیت (Deity) اور شخصیت کے تصورات باہمی طور پر ایک دوسرے کے مخالف ہیں؟

دوسرے لفظوں میں جب ہم خدا کے بارے میں سوچتے ہیں تو کیا ہم سب سے زیادہ سچائی کے ساتھ اُس کے بارے میں شخصیت کے پیرائے میں سوچتے ہیں؟ یا پھر کوئی اَور تصوّر دستیاب ہے، جو ہمیں حقیقت کے قریب تر لا سکتا ہے؟

لیکن یہ بھی غور کرنا ہو گا کہ یہ سوال اِس سوال کے مترادف نہیں ہے کہ "کیا خدا ایک شخص (a person) ہے؟" ممکن ہے کہ ہم اِس نتیجے پر پہنچیں کہ خدا ایک شخص نہیں ہے، لیکن پھر بھی یہ کہیں کہ خدا "شخصی" (personal) ہے۔ یہ فرق، جس کی ہم نے وضاحت کی ہے، اِس کی دلچسپ مثال یہ ہے کہ کیتھولک روایت کے مطابق یہ مشکوک رہا ہے کہ آیا یہ کہنا درست ہے کہ خدا "ایک شخص" ہے۔

جیسا کہ سب جانتے ہیں، عقیدۂ تثلیث (Trinity) کی تاریخ دو بڑے محرکات کے زیرِ اثر رہی ہے؛

1۔ الوہیت کی وحدت کو محفوظ رکھنا، اور

2۔ اِسی وحدت کے اندر حقیقی امتیازات (real distinctions) کو برقرار رکھنا۔

اِس لئے عقیدے کی صحّت (orthodoxy) نے ہر اُس تصور کی مذمت کی، جس نے امتیازات کو اِس حد تک اُبھارا کہ وحدت کو خطرہ لاحق ہو، اور اِسی طرح اُس رجحان کی بھی مزاحمت کی، جس نے اِن امتیازات کو غیر حقیقی بنا دیا اور خدا کو "واحد" (a unit) کی طرح تصور کیا، بجائے "وحدت" (a unity) کے۔ عقیدہ کے تاریخی ارتقا میں کبھی ایک محرک اور کبھی دوسرا غالب رہا ہے۔ اِس لئے یہ حیرت کی بات نہیں کہ کیتھولک روایت کے مرکزی دھارے کے الٰہیات دانوں کے درمیان نمایاں اختلافات پائے جاتے رہے ہیں۔

مغرب میں جو تثلیثی نظریہ غالب ہوا، وہ آگسٹین (Augustine) کا پیش کردہ تصور ہے، جو اُس نے قرونِ وسطیٰ کے الٰہیات دانوں کو منتقل کیا۔ اِس قسم کی تثلیثی فکر کا آغاز خدا کی وحدت کے اثبات سے ہوتا ہے، اور پھر یہ کوشش کرتی ہے کہ الوہیت کے اندر جو امتیازات مسیحی عقیدہ کے مطابق ضروری ہیں، انہیں توحید پرستی (Monotheism) کے ساتھ ہم آہنگ دکھایا جائے۔ پروفیسر پرِنگل پیٹی سن (Pringle-Pattison) نے فلسفیانہ مباحث میں ایک اصطلاح رائج کی ہے کہ آگسٹینی الٰہیات میں خدا کے اندر موجود امتیازات کو "صفات نما" (adjectival) زیادہ سمجھا جاتا ہے، نہ کہ "جوہری" (substantival)۔ اِس نقطۂ نظر کے مطابق خدائی زندگی کے لئے سب سے کارآمد تمثیل انسانی ذہن میں پائی جاتی ہے، جس کے متنوع پہلو اور افعال ہوتے ہیں۔ چنانچہ ہم یہ علم حاصل کر سکتے ہیں کہ الوہیت کے اندر امتیازات کس طرح موجود ہیں، اگر ہم انسانی زندگی میں یادداشت (memory)، فہم (understanding)، اور ارادہ (will) کے ایک وحدت میں اکٹھے ہونے پر غور کریں۔

یہ بات واضح ہے کہ اگر اِس سوچ کو انتہا تک لے جایا جائے تو یہ نتیجہ نکل سکتا ہے کہ تثلیث کے "اشخاص" (persons) محض "پہلو" (aspects) ہیں، اور یوں یہ فکر "ماڈل ازم" (Modalism) یا وحدانیت (Unitarianism) پر

منتج ہو جائے، اور یہ الزام آگسٹین خود بھی پوری طرح سے نہ ٹال سکا۔ اِس قسم کی الٰہیات میں خدا کو ایک ذاتی وحدت (personal unity) سمجھا جاتا ہے۔

لیکن تثلیث (Trinity) کے عقیدے تک پہنچنے کا ایک دوسرا طریقہ بھی مسیحی الٰہیات میں پایا جاتا ہے۔ آریوسی (Arian) جھگڑے کے پھوٹنے سے پہلے مسیحی فکر کی بڑی کاوش یہ تھی کہ الوہیت میں موجود امتیازات (distinctions) کو سبیلیت (Sabellianism) بدعت کے خلاف بچایا جائے۔ "سبیلیوس دو نسلوں تک بدعتیوں میں سب سے نمایاں رہا۔ یونانی بولنے والی دنیا (مصر کے باہر) کے نزدیک سب سے خطرناک غلطی وہی تھی، جو اُس نے اور ساموساٹا کے پال نے سکھائی۔ یعنی یہ کہ "خدا ایک ہی شخص (Person) ہے"۔

اگر سبیلی بدعت کا خوف الٰہیات میں غالب محرک رہا ہوتا تو ہم شک نہیں کر سکتے کہ الوہیت کی فطرت کو سوسائٹی کی مثال (analogy of society) کے ذریعے سمجھنے کا رجحان قدیم فکری روایت میں زیادہ نشو و نما پاتا۔ تاہم یونانی الٰہیات میں اِس مثال کے اشارے ملتے ہیں، اور حالیہ زمانے میں مسیحی مفکرین نے اُسے دوبارہ زندہ کیا ہے، نہ صرف فلسفیانہ رجحان کے احترام میں، بلکہ بالخصوص ہمارے خداوند (مسیح) کی الوہیت کے مکمل اثبات کی خاطر۔ خدا کو ایک مکمل طور پر متحدہ معاشرتی وحدت (perfectly unified society) کی حیثیت سے سمجھنے کی کوشش یقیناً آگے بڑھائی جائے گی اور قیاسی الٰہیات (speculative theology) میں ایک دلچسپ باب کا وعدہ کرتی ہے۔ اِس سوچ کی جڑ یہ ہے کہ خدا ایک شخصی وحدت (personal unity) نہیں بلکہ اشخاص کی وحدت (unity of persons) ہے، اور اِس کا جھکاؤ جس بدعت کی طرف ہے، وہ تثلیث کو تین خداؤں (Tritheism) میں بدل دیتی ہے۔

میری غرض یہاں یہ نہیں کہ اِن دونوں طریقوں (Augustinian) اور (Societal analogies) کے فوائد پر بحث کروں یا یہ کہ اِن کے میل جول کو ناممکن کہوں۔ ہمارا استدلال شاید اِس نتیجے پر پہنچے کہ آگسٹین کی مثال (یعنی انسانی شعور کی) زیادہ موزوں ہے۔ لیکن اِس وقت ہمارے لئے اہم بات یہ ہے کہ یہ دونوں نقطہ ہائے نظر ممکن ہیں۔ یہ بات مشکل ہی سے ردّ کی جا سکتی ہے کہ الوہیت کی ایسی تعبیر کی جا سکتی ہے، جو بنیادی طور پر روایتی اور مسیحی عبادت کے سب تقاضوں کو پورا کرتی ہو۔ مگر اِس کے باوجود خدا کو ایک شخص (a person) کہنا درست نہ ہو۔ اِس لئے ضروری ہے کہ ہم مسیحی خدا پرستی (Christian Theism) کی صداقت کو ایسی تجویز پر منحصر نہ کریں، جو لازمی طور پر اُس میں شامل ہی نہ ہو۔ ہمیں یہ دفاع نہیں کرنا کہ "خدا ایک شخص ہے"۔ بلکہ یہ دفاع کرنا ہے کہ "خدا شخصی (personal) ہے"۔

یہ کہنا بھی غیر ضروری ہے کہ اگر ہم اِس بحث کا آغاز "شخصیت" (personality) کے مفہوم کی کوئی واضح تعیین کئے بغیر کریں تو اندھیرے میں چلیں گے۔ پروفیسر کلیمنٹ ویب نے اپنے حالیہ لیکچرز میں اِس لفظ کی تاریخ اور اِس کے مفہوم کی ارتقائی صورتوں کو بیان کیا ہے، اور یہ مسیحی عقیدے کے طالبِ علم کے لئے قیمتی نتائج رکھتے ہیں۔ لیکن موجودہ مقصد کے لئے

اصل بات تاریخی نہیں، بلکہ یہ ہے کہ ہم ایک اِس قسم کے وجود کی تعریف کریں، جس کے ساتھ ذاتی تعلق (personal relations) ممکن ہو۔

اب اِس سوال کے لئے دو طریقے سامنے آتے ہیں۔ بظاہر تو یہ لگتا ہے کہ ہمیں شخصیت کو اُس کے اجزاء میں تقسیم کر کے دیکھنا چاہئے۔ مثلاً لاک (Locke) کی تعریف سے شروع کرتے ہوئے کہ "شخص ایک سوچنے اور سمجھنے والا وجود ہے، جو عقل و شعور رکھتا ہے اور خود کو ایک ہی شے کے طور پر مختلف اوقات اور مقامات میں پہچان سکتا ہے"۔ پھر ہم دیکھیں کہ یہ تعریف کتنی کافی ہے اور کیا خدا پر اِسے بغیر تضاد کے لاگو کیا جا سکتا ہے؟ لیکن اِس طریقے میں ایک بڑا خطرہ چھپا ہوا ہے اور یہ ہمیں شخصیت اور اُس کے مقام کی غلط تفہیم کی طرف لے جا سکتا ہے۔ یہ ایک معروف سچائی ہے کہ تحلیل (analysis) کے بعد ترکیب (synthesis) ہمیں کسی زندہ اور حقیقی کُل (living whole) کی اصل سمجھ نہیں دیتی، اور یہ احتیاط سب سے زیادہ ضروری ہے، جب ہم فردیّت (individuality) پر بحث کریں۔ شخصیت دراصل محض سوچنا، خود شعوریت، ادراک اور جذبات کا مجموعہ نہیں ہے۔ بلکہ معاملہ اُلٹا ہے۔ ہم اِن سب ذہنی افعال کو ذاتی سرگرمیوں (personal activities) کے طور پر جانتے ہیں۔ ہم یادداشت اور ارادے کو کسی مجرد حالت میں نہیں سمجھتے بلکہ بطور اُس ایک زندگی کے پہلو کے، جو "شخصی" کہلاتی ہے۔ اِس لئے صرف تجزیہ اور ترکیب کے ذریعے چلنے کا مطلب ہے کہ ہم اُس اصل اور ناقابلِ تحلیل وحدت کو دھندلا دیں، جس کی تعریف کرنے کا ہم دعویٰ کر رہے ہیں۔

دوسری طرف ایک دعویٰ یہ بھی ہے کہ شخصیت ناقابلِ تعریف ہے۔ اِس کی کوئی تحلیل ممکن نہیں، اور یہ ہمیں ایک براہِ راست وِجدانی (intuitive) طور پر حاصل ہوتی ہے۔ مانسل (Mansel) کہتا ہے: "یہ شخصیت دوسری سادہ اور براہِ راست دی جانے والی چیزوں کی طرح ناقابلِ تعریف ہے۔ اِسے کسی سادہ اجزاء میں تقسیم نہیں کیا جا سکتا۔ کیونکہ یہ ہمیں براہِ راست ایک اصل وِجدانی تجربے میں ظاہر ہوتی ہے"۔

لیکن اگر اِس دعوے کا مطلب یہ ہو کہ شخصیت پر نفسیاتی تحقیق کی ضرورت ہی نہیں تو یہ درست نہیں۔ ظاہر ہے کہ ہم شخصیت کا تصور یک لخت نہیں پاتے۔ بلکہ یہ طویل ارتقائی عمل کا نتیجہ ہے۔ اگرچہ یہ حقیقتاً ناقابلِ تعریف ہو سکتی ہے، پھر بھی اِسے بالکل دائرۂ تحقیق سے باہر نہیں رکھا جا سکتا۔ "اصل حقیقت یہ ہے کہ کوئی تصور منطقی طور پر سادہ اور فوری ہو سکتا ہے، اس معنی میں کہ اُسے کسی اَور سے اخذ نہ کیا جا سکے اور اِس لئے ناقابلِ تعریف ہو۔ لیکن نفسیاتی طور پر وہ ہمیشہ طویل ارتقائی عمل کا نتیجہ ہوتا ہے"۔

پھر بھی اِس دعوے میں ایک گہری صداقت ہے کہ شخصیت آخر کار ناقابلِ تعریف ہے۔ کیونکہ جب ہم "انا/خودی" (self) کا تجزیہ کرنے لگتے ہیں تو آخر کار ایک ایسے مقام پر پہنچتے ہیں، جہاں ہمیں ایک ایسی بنیادی اور ناقابلِ تجزیہ حقیقت تسلیم کرنی پڑتی ہے، جسے مزید جھٹلایا نہیں جا سکتا۔

شخصیت (Personality) کے بارے میں بنیادی حقیقت یہ ہے کہ یہ ایک مرکزِ شعور (centre of consciousness) کے گرد قائم ہوتی ہے۔ خودی (self) کو ایک جوہری شے (substance) ماننے کے پرانے عقیدے کے خلاف ردِّعمل نے کئی جدید ماہرینِ نفسیات کو اِس نظریے پر پہنچایا ہے کہ یہ فعال مرکز، یہ مافوق الفطرت "انا" (transcendental ego)، جو کہ ناقابلِ تعریف اور تجربے کا حتمی موضوع ہے، غیر ضروری ہے۔ اُن کے نزدیک "خودی" (self) کو یوں سمجھا جاسکتا ہے کہ یہ محض تاثرات، جذبات اور خیالات کا مجموعہ ہے۔ دوسرے لفظوں میں "خیالات ہی سوچنے والے ہیں"، اور ہمیں انائی وحدت / وحدتِ خودی (unity of the self) کی کوئی گہری توضیح ڈھونڈنے کی ضرورت نہیں۔

لیکن یہ نظریہ اپنی ہر شکل میں تجربے کی اصل حقیقت کو غلط سمجھتا ہے۔ احساسات اور ارادے بذاتِ خود کچھ نہیں ہیں۔ جب ہم اِن کا ذکر کرتے ہیں تو دراصل یہ مراد لیتے ہیں کہ کوئی فرد محسوس کر رہا ہے یا ارادہ کر رہا ہے۔ خواہ زبانی طور پر خود کو بطورِ موضوعِ شعور ردّ کیا جائے، مگر ہر شعوری تجربے کے بارے میں سوچتے وقت اُسے لازماً فرض کر لیا جاتا ہے۔ جیسا کہ پروفیسر وارڈ (Ward) نے اپنی معروف بحث "Presentation of Self" کے اختتام پر کہا: "ایسی نفسیات (psychology)، جو روح (soul) کے بغیر ہو (جیسا کہ 'عقلی ماہرینِ نفسیات' نے روح کو بیان کیا) بالکل ممکن ہے۔ لیکن ایسی نفسیات، جو خودی (self) کے بغیر ہو، ممکن نہیں۔ یعنی ایک ایسا وجود، جو اشیاء کے ساتھ اپنے تعلق اور میل جول میں براہِ راست یا بالواسطہ دیگر ذوات (selves) کے ساتھ محسوس کرتا اور عمل کرتا ہے۔ اِس وجود کی جوہریت (substantiality) کی تعبیر جیسی بھی کی جائے، اِس کی حقیقت بہر حال ناقابلِ انکار ہے"۔

یہ کائنات کے بارے میں نہایت اہم حقیقت ہے۔ اگر یہ درست ہے کہ شعور (consciousness) کے تجزیے سے ہم ایک آخری اور ناقابلِ تجزیہ حقیقت تک پہنچتے ہیں تو ہمارے پاس یہ ماننے کی معقول بنیاد ہے کہ یہاں ہم حقیقت کے جوہر (stuff of reality) کو چھُو رہے ہیں۔ "شعور کی وحدت ہر اُس عمل میں فرض کی گئی ہے، جس کے ذریعے ہم سمجھتے ہیں کہ یہ تشکیل پاتا ہے۔ اِس لئے یہ ابتدائی اور اصلی ہے"۔ جب ہم اپنی فلسفیانہ بنیاد تلاش کرتے ہیں تو اِس سے زیادہ پُریقین بات اَور کوئی نہیں ہو سکتی کہ کائنات جتنی بھی ہے، یہ لاتعداد شعوری مراکز (centres of consciousness) کے ذریعے پیش کی گئی اور تجربہ کی گئی ہے۔ یہ مراکز خواہ ایک دوسرے کے تجربات سے مشابہ ہوں، بذاتِ خود جداگانہ ہیں، اور ہر ایک کی اپنی زندگی ہے۔ دنیا کے بارے میں اِس سے زیادہ یقینی اور بامعنی بات شاید ہی کہی جاسکتی ہو۔ مزید یہ کہ یہ پوچھنا بھی ضروری ہے کہ "حقیقت" (reality) کا تصور فلسفے کو کہاں سے ملا، اگر شعور کے تجربے سے نہیں؟ یہ کہ میں حقیقی ہوں، میں شک نہیں کر سکتا اور یہ کہ تم بھی اِسی معنی میں حقیقی ہو، میں پاگل نہ ہوں تو مانوں گا۔ لیکن اِس سے بڑھ کر "زیادہ حقیقی" کی بات کرنا، ایسا تقابلی کلام ہے، جس کا کوئی امکان ہی نہیں۔

اگر ہم اِس حقیقت کو مان لیں تو ہم اُن مراکز کے بارے میں مزید باتیں کہہ سکتے ہیں، جو اگرچہ بدیہی سی لگتی ہیں، مگر توجہ کے لائق ہیں۔ یہ واضح ہے کہ سب مراکز ایک ہی سطح پر نہیں۔ بلکہ تجربات پیچیدگی، وسعت اور قدر میں مختلف ہیں۔ اُنہیں ایک سلسلے میں رکھا جا سکتا ہے، جو ادنیٰ ترین حسّی شعور (sentiency) سے شروع ہو کر خود آگاہ شخصیت (self-conscious personality) کی بلند ترین مثالوں تک پہنچتا ہے۔ یہ بھی ممکن ہے کہ لائبنیز(Leibniz) کی قیاس آرائی درست ہو، اور ایسا کوئی حقیقی وجود نہ ہو، جو اُسی قسم کا نہ ہو۔ "بیرونی حقیقت" (external reality) دوسری ذوات (subjects) کا مجموعہ ہو سکتی ہے۔ فطرت (nature) اپنے نچلے درجے میں بس اِس سلسلے کا وہ حصہ ہے، جو اِتنا ابتدائی ہے کہ ہم اپنی فطرت کے ساتھ اُس کا ربط نہیں دیکھ پاتے۔ ممکن ہے کہ ہماری شخصیات سے اوپر بھی ایسے ہی اور زیادہ بلند مراکز موجود ہوں۔ سائنس کی پیش رفت نے، جو مادے (matter) کے تصور کو توانائی (energy) کی کسی شکل میں تحلیل کر رہی ہے، اِس خیال کو مزید تقویت ہی دی ہے۔ لیکن اگر ہم پھر بھی غیر جاندار فطرت (inorganic nature) کا تصور چھوڑ نہ سکیں، تب بھی اِس بات سے انکار ممکن نہیں کہ تجربے کے یہ مختلف مراکز ایک درجہ بندی میں موجود ہیں۔ اگر یہ دنیا کی واحد حقیقت نہ بھی ہو، تو سب سے زیادہ اہم حقیقت ضرور ہے۔

لائبنیز کا ایک اَور نظریہ بھی کم از کم جزوی طور پر تجربے سے ثابت ہوتا ہے۔ جدید کثرتیت (pluralism) کے بانی کے مطابق ہر "موناد" (monad) دوسرے سے مختلف ہے، اور "identity of indiscernibles" کے اصول کے مطابق اِس اختلاف کے بغیر کوئی الگ وجود نہ رکھتا۔ لیکن "تسلسل" (continuity) کے اصول کے مطابق یہ موناد ایک لامحدود سلسلے میں ترتیب پا سکتے ہیں، جس میں ہر ایک اپنے قریبی موناد سے نہایت معمولی فرق رکھتا ہو۔ ہم اگرچہ اِس خیال کو قبول کرنے میں احتیاط کریں گے کہ فطرت میں کوئی حقیقی خلا (gap) نہیں اور یہ کہ مراتب میں "جست ہا" (jumps) محض وہم ہیں، جیسا کہ لائبنیز نے کہا۔ مگر یہ بہر حال حقیقت ہے کہ ایک بالائی سمت بڑھتا ہوا سلسلہ موجود ہے۔ ہمارے لئے اہم نکتہ یہ ہے کہ شخصیت (personality) اِس سلسلے کے اعلیٰ حصے پر لاگو ہونے والا نام ہے۔

کیڑا (worm)، کُتا (dog) اور بچہ (child) اِس سلسلے میں مختلف منزلوں کی نمائندگی کرتے ہیں۔ کیڑا ایک حسّی مرکز ہے، مگر "انا" (self) نہیں۔ کتا حسّی مرکز سے زیادہ ہے، مگر مشکل ہی سے "انا" کہلا سکتا ہے۔ جبکہ بچہ بغیر تضاد کے "انا" کہلانے کا حق رکھتا ہے۔ یہ سادہ سی باتیں اِس لئے بیان کی گئی ہیں تا کہ یہ حقیقت سامنے آئے کہ ہم ایک ایسے سلسلے سے واسطہ رکھتے ہیں، جو بتدریج اوپر کی طرف بڑھتا ہے۔ ہماری اصطلاحات کسی محدود اور واضح طور پر متعین طبقے پر منطبق نہیں ہوتیں۔ ہمیشہ کناروں پر ایسے سرحدی کیس موجود رہتے ہیں، جو ہمیں نام دینے کے عمل میں ہچکچاہٹ پر مجبور کرتے ہیں۔

شخصیت کے بارے میں ایک بنیادی بات یہ ہے کہ یہ ترقی کرتے ہوئے سلسلے کے اعلیٰ مراحل کی وضاحت ہے۔ جیسا کہ کہا گیا ہے: "کوئی آدمی خدائی ہستی کا تجزیہ یا ترکیب نہیں کر سکتا۔ کوئی آدمی وجود کے عناصر کو جمع کر کے یہ نہیں کہہ سکتا کہ

اِتنا حصہ ایک انسان بناتا ہے، اِتنا زیادہ ایک فرشتہ، اور اب اِتنے اضافے کے بعد ایک خدا شروع ہوتا ہے اور آخر کار فلاں فلاں عناصر ایک مکمل الوہیت تشکیل دیتے ہیں"۔

یہ بات کل کائنات کے درجے (scale of being) پر صادق آتی ہے۔ اعلیٰ درجے کی موجودگی کو کبھی بھی محض ادنیٰ درجے کے ساتھ ایک نئے عنصر کے اضافے کے طور پر بیان نہیں کیا جا سکتا۔ دوسری طرف، یہ بھی ممکن نہیں کہ ایک جگہ کو متعین کیا جائے اور کہا جائے کہ یہاں سے وجود کی نئی قسم شروع ہوتی ہے۔ یہاں حقیقی نیا پن ہے۔ یعنی ایک تازہ تخلیق، جو محض پہلے سے موجود اجزاء کی ترتیب بدلنے سے زیادہ اور مختلف ہے۔ لیکن اِس کے ساتھ ساتھ ایک اصل تسلسل بھی موجود ہے۔ یہاں تک کہ اِس نئی تخلیق کا ظہور کسی ڈرامائی مظاہرہ کرنے والے کائناتی فنکار کی طرف توجہ مبذول نہیں کرواتا بلکہ تخلیقی قوت چپکے سے بھلائی کرتی ہے اور اپنی نئی پیدائش کو گویا شرمیلی احتیاط کے ساتھ سامنے لاتی ہے۔

پس ہم یہ کہہ سکتے ہیں کہ شخصیت (Personality) اُن مراکز (centres) کو کہا جاتا ہے، جو صرف "ذوات" (selves) سے زیادہ ہیں۔ لیکن اگر ہم سے مطالبہ کیا جائے کہ ہم "selves" اور "persons" کے درمیان ایک واضح لکیر کھینچ دیں تو ہمیں اعتراف کرنا پڑے گا کہ ہم ناکام ہیں۔ شخصیت کسی سخت معنوں میں متعین نہیں کی جا سکتی۔ کیونکہ اُسے مکمل طور پر تحلیل نہیں کیا جا سکتا۔ وہ تحلیل سے اِس لیے نہیں بچتی کہ وہ غیر حقیقی ہے، بلکہ اِس لیے کہ وہ سب سے اعلیٰ مظہر ہے، اُس چیز کا، جو سب سے زیادہ حقیقی اور بالآخر حقیقت ہے۔

تاہم یہ ممکن ہے کہ ہم اُن حالات کو نشان زد کریں، جن میں شخصیت وجود میں آتی ہے۔ وہ اسباب بیان کریں، جن کی بنا پر ہم کسی شعوری مرکز (conscious centre) کو شخصیت قرار دیتے ہیں۔ سب سے پہلے ہم اُس مرکز کو ذاتی (personal) نہیں کہہ سکتے، جو خود آگاہی (self-consciousness) کی سطح سے نیچے ہو۔ ایک ذات (self) اُس وقت ہی شخصی (personal) کہلا سکتی ہے، جب وہ نہ صرف جانتی اور محسوس کرتی اور ارادہ رکھتی ہو، بلکہ یہ بھی جانتی ہو کہ وہ جانتی اور محسوس کرتی اور ارادہ رکھتی ہے۔ اُسے یہ پر اسرار قوت حاصل ہونی چاہیئے کہ وہ خود کو بطورِ شے (object) پیش کرے، اور اپنے کردار کا تصور قائم کرے۔ لیکن صرف خود آگاہی کا حامل ہونا شخصیت کی عزت کے لیے کافی نہیں۔ ایسی ذوات بھی ہیں، جیسے کہ وہ بچے، جو کسی درجے تک خود آگاہی حاصل کر لیتے ہیں، لیکن پھر بھی اُن کو بطورِ شخص بیان کرنا مشکل ہے۔

شخصیت کے لیے ہم یہ تقاضا کرتے ہیں کہ خود آگاہی اُس اعلیٰ ارتقاء تک پہنچے، جسے ہم "ضمیر" (conscience) کہتے ہیں۔ یہی شخصیت کی دوسری اور سب سے اہم خصوصیت کی طرف لے جاتا ہے۔ شخصیت کے تصور کی تاریخ میں قانونی اور قضائی (forensic) تصوّرات کے کردار کی طرف بارہا اشارہ کیا گیا ہے۔ لیکن یہ سمجھنا غلط ہو گا کہ شخصیت کسی قانونی افسانے کا نام ہے۔ وہ "دعویٰ اور جوابی دعویٰ" کے دائرے میں (جس سے قانون سروکار رکھتا ہے) ایک واضح مفہوم حاصل کرتی ہے۔ لیکن وہ اُن تصورات سے تعلق رکھتی ہے، جو قانون کے پیچھے ہیں، یعنی اخلاقی (ethical) تصورات۔

شخصیت اپنی پوری وسعت میں سماجی زندگی سے گہرا تعلق رکھتی ہے۔ ہم ایسے معاملات پر یہ نام لاگو کرنے کے بارے میں نہیں سوچتے، جو سماجی تعلقات کی اجازت دینے کے لیے بہت زیادہ ابتدائی ہوں۔ مزید یہ کہ خودآگاہی کا ارتقاء سماجی تجربے سے مشروط ہے۔ "میں خود کو شعوری طور پر اُس تضاد کے ذریعے پہچانتا ہوں، جو میری داخلی زندگی (جیسی کہ میں اُسے محسوس کرتا ہوں) اور کسی دوسرے کی داخلی زندگی (جس کے وجود پر میں ایمان رکھتا ہوں اور جس کی زندگی کو اپنی زندگی کے مقابل رکھتا ہوں) کے درمیان ہے"۔ مزید یہ کہ یہ "انعکاسی سماجی شعور"(reflective social consciousness) کے حصول میں ہے کہ ذات سب سے زیادہ واضح طور پر اُس خیالی حد کو عبور کرتی ہے، جو اِسے شخصیت سے جدا کرتی ہے۔

ایک مثالی مقصد (ideal) کو اپنانا شخصیت کی زندگی میں وہ وحدانی اصول ہے، جو اُسے ایسی ہم آہنگی اور خود شناخت عطا کرتا ہے، جو اُسے باقی تمام شعوری مراکز سے ممتاز کرتی ہے۔ "اپنے آئیڈیل کے ذریعے میں یہ جانتا ہوں کہ میں ایک واحد ذات ہوں، ایک ایسا تضاد لے کر، جو انا(ego) اور غیر انا(non-ego) کے لامحدود متنوع تضادات میں مسلسل چلا آتا ہے"۔ ہم کسی ذات سے اُس وقت تک یہ دعویٰ نہیں مانتے کہ وہ شخصیت ہے، جب تک ہم اُسے ذمہ دار نہ سمجھ سکیں، اُسے اصولوں کے تحت چلنے کی صلاحیت رکھنے والا نہ سمجھ سکیں، اور اُس ہم آہنگ عمل کا مالک نہ مان سکیں، جو کسی مقصد کے شعوری تعاقب سے پیدا ہوتا ہے۔ دوسرے لفظوں میں ہم کہہ سکتے ہیں کہ ایک شخص ایک ذات سے اِس میں مختلف ہے کہ وہ زیادہ واضح معنی کا اظہار کرتا ہے، جیسا کہ ہم کہتے ہیں کہ وہ دنیا میں "کسی چیز کے لیے کھڑا ہوتا ہے"۔ ایک ذات کی نسبتاً بیرونی اور سادہ سرگرمی کے مقابلے میں ایک شخص ایک زیادہ مربوط وحدت ہے، جو اپنی زندگی کو اندر سے پروان چڑھاتا ہے۔

اب ہم اُس بہت ہی ناقص کوشش کو جمع کرنے کی کوشش کریں، جس میں ہم نے "شخص" سے مراد بیان کرنے کی کوشش کی۔ اوّل یہ کہ ہم نے پایا کہ شخصیت کی بنیاد خودآگاہی ہے۔ اگرچہ یہ غلط ہوگا کہ خودآگاہی کو شخصیت کی واحد خصوصیت بنا دیا جائے، جیسا کہ لاک (Locke) نے بظاہر کیا۔ لیکن ہم تصور نہیں کر سکتے کہ شخصیت اِس سطح سے نیچے موجود ہو۔

دوم یہ کہ شخصیت کے لیے ایک رہنما آئیڈیل(guiding ideal) کی موجودگی لازمی ہے۔ یہ، پروفیسر پرنگل پیٹی سن(Pringle-Pattison) کے الفاظ مستعار لیتے ہوئے، "تشکیل شدہ ارادہ(formed will) ہے۔ یہی وہ شرط ہے، جس پر شخصیت کی ہم آہنگی اور معنی انحصار کرتے ہیں۔ بلاشبہ ہم یہ لقب اُن افراد سے نہیں چھینیں گے، جن کی بہت سی خواہشات اور اعمال کسی آئیڈیل مقصد سے متصادم ہیں۔ یا جن کی زندگی میں ایک واضح معنی بہت ناقص طور پر ظاہر ہوتا ہے۔ لیکن ہم اُس درجے کی وحدت اور معنی کا تقاضا کریں گے، جو کسی آئیڈیل مقصد کے مالک ہونے سے پیدا ہوتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ آئیڈیل مقصد مکمل طور پر نیک ہو۔ نپولین اوّل(Napoleon I) جیسا شخص یقیناً بڑی حد تک برائی پر مشتمل آئیڈیل رکھتا تھا۔

پھر بھی ہم بلا جھجک کہیں گے کہ وہ شخصیت کی ایک نمایاں مثال تھا۔ ایسا لگتا ہے کہ کچھ آئیڈیل ایسے بھی ہو سکتے ہیں، جو جزوی طور پر بُرے ہوں لیکن وہ بھی کسی حد تک شخصی وحدت کی شرائط کے طور پر کام کر سکتے ہیں۔

سوم یہ کہ یہ پہلے سے کہی گئی باتوں سے واضح ہے کہ شخصیت ایک نسبتی تصور ہے۔ جس طرح حساسیت کے مرکز (centre of sentiency) سے ذات (self) کی طرف عبور تدریجی ہے اور کسی واضح سرحد کو تسلیم نہیں کرتا، اُسی طرح ذات سے شخصیت کی طرف عبور بھی تدریجی ہے۔ مکمل ہم آہنگی اور غیر مبہم معنی کے اظہار کا تقاضا ایسا ہے، جسے ہم میں سے کوئی بھی پوری طرح پورا نہیں کرتا۔ ہم سب میں سوچ اور عمل کے ایسے وسیع علاقے باقی ہیں، جو ابھی تک کسی آئیڈیل مقصد کے غلبے سے ایک مربوط وحدت میں نہیں ڈھلے۔ پس ہم ایک مہلک غلطی کریں گے اگر ہم یہ سمجھیں کہ شخصیت کا پورا مفہوم ہماری اپنی زندگیوں سے ہی پورا ہو جاتا ہے۔ شخصیت کوئی وراثت میں ملنے والی چیز نہیں ہے۔ یہ ایک حتمی کامیابی ہے، ہمارے ارتقاء کی آئیڈیل حد۔ ہم ابھی مکمل شخص نہیں ہیں، بلکہ ہم شخص بننے کی طرف بڑھ رہے ہیں۔ اِسی بننے کے عمل میں ہمیں اشارے مل سکتے ہیں کہ مکمل شخصیت کیا ہوگی۔

اب شاید ہم اُس مقام پر ہیں کہ یہ سوال اٹھا سکیں کہ کیا ہم خدا کو بجق طور پر "شخصی" (Personal) مان سکتے ہیں؟ میرے خیال میں بہتر ہو گا کہ پہلے مختصر طور پر اُن مثبت وجوہات کو بیان کر دوں، جو اِس عقیدے کو ماننے کی بنیاد فراہم کرتی ہیں، اور پھر تفصیل سے اُن سنگین مشکلات پر بات ہو، جو اِس کے مقابلے میں اٹھائی جاتی ہیں۔ کیونکہ اصل الجھن یہ ہے کہ کیا ہم خدا کو شخصیت (Personality) منسوب کر سکتے ہیں بغیر اِس کے کہ خود کو ایک لاعلاج تضاد میں ڈال لیں۔

خدا کو شخصی ماننے کا بنیادی جواز اُس وقت سامنے آتا ہے جب ہم یہ سوال کرتے ہیں کہ جب مذہبی شعور خدا کے وجود کا اقرار کرتا ہے تو "وجود" کا لفظ کس معنی میں استعمال ہوتا ہے؟ حال ہی میں رسل (Russell)، الیگزینڈر (Alexander) اور اِسی رجحان کے دیگر اہلِ قلم نے وجود یا ہستی کی مختلف اقسام کی طرف توجہ دلائی ہے۔ ہمیں یہاں اُن پیچیدہ مسائل سے سروکار نہیں، جو تعلقات یا مجرد کلیات (abstract universals) کی ہستی سے متعلق ہیں۔ ہم صرف تین ممکنہ معنوں تک محدود رہ سکتے ہیں۔

یہ سمجھا جا سکتا ہے کہ خدا کا وجود ویسے ہی ہے، جیسے کوئی "چیز" وجود رکھتی ہے، یعنی محسوسات کی نسبتاً ساکت دنیا کا ایک جزو۔ مگر اِس امکان پر وقت صرف کرنے کی ضرورت نہیں۔ کیونکہ فطری مذہب (Fetishism) سے بلند کوئی مذہب بھی ایسی چیز کو خدا کا نام دینے کے لائق نہ سمجھے گا۔ حتیٰ کہ فطری مذہب بھی کسی شے کی پوجا اُس شے کے طور پر نہیں کرتا، بلکہ اُس قوت یا عمل کے مظہر کے طور پر کرتا ہے۔

یہ دعویٰ اکثر اِس معنی میں کیا جاتا ہے کہ خدا ایک "مُجسّم کُل" (concrete universal) کی حیثیت سے موجود ہے، جو حقیقت میں کائنات کے عمومی نظام کے برابر ہے۔ جیسا کہ ہم پہلے مان چکے ہیں، ایک سچا مذہبی تجربہ اِس عقیدے کے

ساتھ بھی قابلِ تصور ہے۔ لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ جس الٰہیات نے خدا کو غیر شخصی بنا دیا اور اُس کی جگہ ایک ایسے "Deus" کے تصور کو رکھا، جو "Natura" سے مختلف نہیں، اُس نے عقلی پہلوؤں میں چاہے کچھ کر لیا ہو، مگر دعا اور وابستگی میں تخیل کو اجازت دی کہ منطق کی ویرانیوں کو بھر دے، اور خدا کو شخصی ہی سمجھا۔ "ہر جگہ ایسا لگتا ہے کہ مذہب کے تصور میں ایک خاص گرمی اور قربت شامل ہے، جو ہم اُن تجربات سے وابستہ کرتے ہیں، جنہیں ہم خاص طور پر شخصی کہتے ہیں"۔ مذہبی تجربے کے لیے خدا محض "کُل" نہیں بلکہ "اعلیٰ ترین" ہے۔

وہ معنی، جو مذہب "وجود" کے لفظ کو دیتا ہے، وہ دراصل اُس معنی سے مختلف نہیں، جو میں دیتا ہوں جب کہتا ہوں کہ "میں موجود ہوں"۔ جیسا کہ ہم پہلے کہہ چکے ہیں، یہی واحد قسم کا وجود ہے، جسے ہم واقعی سمجھ سکتے ہیں۔ دیگر تمام اقسام کی ہستی اور حقیقت کے دعوے اپنی معنویت اِسی تجربے سے لیتے ہیں کہ ہم خود کو علم اور عمل کے مرکز کے طور پر پاتے ہیں۔ مذہبی شخص جس خدا سے دعا کرتا ہے، اُس کی حقیقت اِس سے کمتر نہیں ہو سکتی۔ وہ کسی مجموعے یا بندوبست سے بڑھ کر ہے۔ اگر حقیقت کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ اُس میں شعور کے مراکز ہیں، تو خدا بھی اُن میں سے ایک مرکز ہے۔

اب یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ خدا کو کس قسم کا مرکز مانا جائے؟ یہاں وہ مفروضے فیصلہ کن ہوں گے، جنہیں ہم دنیا کی تعبیر کے لیے بنیاد بناتے ہیں۔ یہ سوال کہ ہمیں کمتر اور غیر ترقی یافتہ مراکز (مثلاً کیڑے) کو معیار بنانا چاہیے یا زیادہ ترقی یافتہ مرکز (یعنی انسان کی شخصیت) کو؟ اس کا جواب آخر کار ہماری اقدار کے فلسفیانہ وزن پر منحصر ہے۔ اگر ہم اقدار کو محض "ضمنی مظاہر" (epiphenomena) سمجھیں، جن کی کائنات کی ساخت میں کوئی بنیاد نہیں، تو ہم حقیقت کو ادنیٰ مراکز کی غیر ممیز حسیت کے مشابہ ماننے میں مشکل نہ پائیں گے۔ لیکن اگر ہم فرض کریں کہ اقدار کی ترتیب ہی معنویت کی ترتیب ہے، تو اِس میں کوئی شک نہیں رہتا کہ ہمیں الوہیت کی تعبیر "شخصیت" ہی کے طور پر کرنی ہو گی۔

اخلاقی شعور سے اخذ کردہ دلیل کو یاد کریں تو ایک سے زیادہ راستے ہمیں شخصی خدا کی طرف لے جاتے ہیں۔ اخلاقی آئیڈیل کی معروضیت کا تقاضا (کہ وہ ہماری یا کسی فرد کی رائے یا پسند سے آزاد ہو) سب سے بہتر اُس وقت پورا ہوتا ہے، جب ہم ایک ایسے ذہن کو فرض کریں، جو محدود دُنیا سے الگ ہو کر اُس آئیڈیل کو اُس کی پوری پیچیدگی کے ساتھ سمجھ سکے۔ اِسی طرح حتمی سماجی خیر (ultimate Social Good) کے حصول کے لیے ایک کامل رفاقت (perfected intercourse) کا تصور درکار ہے۔ یہ اُسی وقت ممکن ہے، جب ہم ایک ایسے شخصی مرکزِ ارواح (personal Focus of Spirits) کو فرض کریں، جس کے ذریعے یہ رفاقت ممکن ہو۔ یوں کہا جا سکتا ہے کہ ہمارے اخلاقی اور مذہبی دونوں مفادات اِس بات کے متقاضی ہیں کہ ہم خدا کو شخصی مانیں۔

لیکن اصل سوال یہ ہے کہ کیا یہ عقیدہ اپنے لوازمات کے ساتھ مانا جا سکتا ہے؟ شاید کم ہی لوگ اِس میں جھجکیں گے کہ ہمارے اعلیٰ ترین مفادات اور ہماری بہترین اُمیدیں اُس وقت سب سے زیادہ محفوظ ہوں گی اگر ہم مان سکیں کہ خدا شخصی ہے۔

حتیٰ کہ سب سے پُرعزم فلسفی بھی یہ اعتراف کر سکتا ہے کہ جب ہم سنجیدگی سے یہ سوچتے ہیں کہ کوئی ایسی شخصیت موجود نہیں، جو انسانی افراد سے بلند ہو، جو دنیا کو سنبھال رہی ہو اور جو ہمارے ساتھ دوستی اور رفاقت کے تعلقات میں آنے پر آمادہ ہو تو دنیا ہمارے دلوں کے لیے سرد اور اجنبی لگنے لگتی ہے۔ دراصل ہماری ہچکچاہٹ خدا کو شخصیت سے منسوب کرنے میں اِس لیے نہیں کہ یہ شدید طور پر مطلوب نہ ہو، اور نہ ہی اِس لیے کہ اِس کے حق میں کوئی دلائل نہ ہوں۔ بلکہ اِس لیے کہ کچھ واضح مشکلات ہیں، جو مختلف شکلوں میں فلسفیوں، الٰہیات دانوں اور عام لوگوں کے سامنے آتی ہیں۔ اب ہمیں اِنہی مسائل کی طرف متوجہ ہونا ہے۔

شخصی خدا پرستی (Personal Theism) پر ایک عام اعتراض یہ کیا جاتا ہے کہ یہ انسان نما (anthropomorphic) ہے۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ جو لوگ یہ اعتراض کرتے ہیں، وہ اِس سے اصل میں کیا مراد لیتے ہیں۔ مگر غالباً اُن کا اشارہ یہ ہوتا ہے کہ خدا پرستی دراصل ایک زیادہ بچکانہ دورِ فکر کی باقیات ہے، جس میں انسانی قوتوں اور تجربات کو بغیر کسی بڑی تبدیلی کے دنیا کے مظاہر کی توضیح کے لیے استعمال کیا گیا۔ یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ جس طرح طبیعی سائنس نے اِن خامیوں کو پیچھے چھوڑ کر ایک نظامِ قوانینِ مجرد تیار کیا، اُسی طرح فلسفہ بھی، جب وہ اپنی ابتدائی معصومیت سے آگے بڑھے گا، تو شخصی خدا کے تصور کو پیچھے چھوڑ کر ایک غیر شخصی مطلق (Impersonal Absolute) کے خیال تک پہنچے گا۔ مزید یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ ایک شخصی خدا کا تصور کائنات کی وسعت اور اُس کی پر اسرار پیچیدگی سے ہم آہنگ نہیں۔ خدا کو شخصی کہنا شاید اُس وقت ممکن تھا، جب دنیا کی لامحدود وسعت ہم پر ظاہر نہ ہوئی تھی۔ مگر اب ہم یہ نہیں سوچ سکتے کہ کائنات کو ایک ایسا وجود تخلیق کرتا اور سنبھالتا ہے، جو ہماری ہی مانند ہے۔

اِس ذہنی کیفیت میں یقیناً کچھ صداقت ہے۔ مذہب کے نمائندوں کا مستقل یہ خطرہ رہتا ہے کہ وہ کائنات کی پر اسرار گہرائیوں کو بھول جائیں اور ایسی زبان استعمال کریں، جس سے یہ ظاہر ہو کہ دنیا گویا ایک منظم گاؤں سے زیادہ پیچیدہ نہیں۔ مزید یہ بھی واضح ہے کہ ایک پہلو سے "anthropomorphism" (یعنی ماورائیت کے ساتھ انسانی خصوصیات کو منسوب کرنے) کا الزام جھٹلایا نہیں جا سکتا۔ ہم اپنی شخصیت کا تصور انسانی تجربے سے اخذ کرتے ہیں، اور جب ہم خدا کو شخصی سمجھتے ہیں تو ہم اُس مذہبی ارتقا کو آگے بڑھا رہے ہوتے ہیں، جس نے الوہیت کو انسانی زندگی کی شرائط میں سمجھا تھا۔

مگر ہمیں خطابت سے دھوکا نہیں کھانا چاہیے۔ میں بالکل انکار کرتا ہوں کہ جب ہم شخصی خدا کے تصور سے غیر شخصی مطلق کے تصور کی طرف بڑھتے ہیں تو ہم دراصل ایک اعلیٰ تصور کی جگہ کمتر تصور رکھتے ہیں۔ اِس کے برعکس (خواہ ہم اپنے طرزِ استدلال کو کتنا ہی مبہم خطابت سے ڈھانپ لیں) ہم دراصل یہ فرض کر رہے ہوتے ہیں کہ حقیقت اُس سے کمتر ہے، جو ہم جانتے ہیں۔ حقیقت یہی ہے۔ چونکہ ہم شخصیت کو وجود کی بلند ترین صورت مانتے ہیں، اِس لیے ہم مجبور ہیں کہ حقیقتِ مطلق کو بھی شخصیت ہی سمجھیں۔

در حقیقت "anthropomorphism" کی دو قسمیں ہیں۔ یہ ایک سنگین غلطی ہو گی اگر ہم یہ نتیجہ نکالیں کہ خدا لازماً بالکل ہماری طرح کا شخص ہے، یعنی جاہل، ڈگمگانے والا، بے ربط یا بُرا۔ یہ ناقابلِ معافی "anthropomorphism" ہو گا۔ مگر ہمارا مدعا یہ نہیں۔ ہم کہتے ہیں کہ شخصیت، جیسی کہ ہم میں موجود ہے، ناقص ہے۔ ایک ابتدائی مرحلہ ہے، جو ایک بلند تر نشوونما کی طرف اشارہ کرتا ہے۔ جو شخصیت ہم نے خدا کی طرف منسوب کی ہے، وہ اُس شخصیت کی تکمیل ہے، جو ہم میں صرف اشاروں میں پائی جاتی ہے۔ ہم خدا کو اپنی صورت پر نہیں بنا رہے، بلکہ اپنی مثالی صورت پر بنا رہے ہیں۔ ہم اُسے اُس تکمیل کے طور پر سوچ رہے ہیں، جس کی طرف ہماری فطرت دھندلے اشارے کرتی ہے۔

اس قسم کے "anthropomorphism" کو قابلِ ملامت بنانا معقول نہیں۔ کیونکہ ہر فکر لازماً اُس کے تجربے اور فطرت سے مشروط ہے، جو سوچنے والا رکھتا ہے۔ غیر انسانی تصورات تلاش کرنے کی کوشش اُس شخص کی مانند ہے، جو اپنی کھال سے باہر نکلنے کی کوشش کرے۔ ہم اُنہی زُمروں کو استعمال کر سکتے ہیں، جو ہمارے پاس ہیں اور دنیا کو اپنے ہی فہم کے پیمانے سے ناپ سکتے ہیں۔ ہمارا سوچنا انسان نما ہی ہو گا، کیونکہ ہم انسان ہیں۔ البتہ یہ ماننے میں کوئی حرج نہیں کہ کچھ تصورات ایسے ہیں، جو زیادہ خالص انسانی عناصر سے خالی ہیں۔ مگر یہ دراصل وہ مجرد تصورات ہیں، جنہوں نے اپنی اصل کے بہت سے نشانات کو باریک ہو جانے کے باعث کھو دیا ہے۔ اُن کی "anthropomorphism" سے دُوری اِس بات کی دلیل نہیں کہ وہ مطلق (Absolute) کی بہتر وضاحت کرتے ہیں۔ جب ہم اعلیٰ ترین حقیقت کے لیے کوئی اصطلاح تلاش کرتے ہیں تو ہمیں "anthropomorphic" ہونا پڑتا ہے۔ کیونکہ ہمیں وہ تصور چاہیے، جو سب سے زیادہ ٹھوس ہو، اور وہ شخصیت کا تصور ہے۔

اب جو مزید واضح مشکلات شخصی اعلیٰ ترین حقیقت کے تصور کے خلاف اٹھائی جاتی ہیں، وہ اِس دعوے پر مبنی ہیں کہ شخصیت کی شرائط کا تصور کرنا ہماری ناقص اور محدود ہستی کے سوا ممکن نہیں۔ کہا جاتا ہے کہ اگر ہم اُن حالات کو سوچ سے نکال دیں، جو خدائی ہستی پر لاگو نہیں ہو سکتے، تو ہم دراصل شخصیت کے مفہوم ہی کو ختم کر دیتے ہیں اور مجبور ہو کر ایسے مطلق تجربہ (Absolute Experience) کا تصور کرتے ہیں، جسے اگر چاہیں تو "فوق الشخصی" (super-personal) کہہ سکتے ہیں۔ مگر جو بہر حال شخصی کہلانے کے لائق نہیں۔ ہم پہلے ہی یہ تسلیم کر چکے ہیں کہ خدا "فوق الشخصی" ہے۔ اِس معنی میں کہ وہ شخصیت رکھتا ہے ایک بلند تر اور کامل تر صورت میں، جتنی کوئی انسانی فرد رکھ سکتا ہے۔ لیکن ہماری گہری دلچسپی اِس بات میں ہے کہ "فوق الشخصی" کا مطلب "حقیقی شخصی" ہو، نہ کہ "غیر شخصی" کا ایک مہذب سا فقرہ۔ اِس لیے اگر ہمیں اِس اعتراض کا جواب دینا ہے تو یہ دکھانا ضروری ہے کہ شخصیت کی وہ خصوصیات، جو ہم جانتے ہیں اعلیٰ ترین حقیقت میں کامل طور پر پائی جا سکتی ہیں بغیر اِس کے کہ وہ کسی اَور چیز میں بدل جائیں۔

سب سے عام صورت میں یہ مشکل یوں بیان کی جا سکتی ہے کہ شخصیت میں ایک "شگاف" (fissure)، ایک "شقاق" (cleavage)، اور ایک بنیادی تقسیم شامل ہے، جو مطلق میں موجود نہیں ہو سکتی۔ مختصر یہ کہ ایک شخصی خدا ہمیں وہ

کامل اور ہم آہنگ وحدت فراہم نہیں کر سکتا، جو حقیقت کی صفت ہونی چاہیے۔ اِس کے جواب میں عمومی طور پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ جس قسم کی وحدت کو کوئی بھی فلسفہ (جو فہمِ عامہ سے رشتہ رکھنا چاہتا ہو) تلاش کرے گا، وہ ایسی وحدت نہیں ہو گی، جو محدود تجربے کی ٹھوس ہستیوں کو "منسوخ" یا "معدوم" کر دے۔ بلکہ وہ ایسی وحدت ہو گی، جو "کثرت میں وحدت" ہو، یعنی متنوع عناصر پر مشتمل ایک مربوط کُل ہو۔ اب ہم پہلے ہی مان چکے اور افسوس بھی کیا کہ شخصیت، جیسی ہم جانتے ہیں، وہ ایسی کامل وحدت نہیں۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ شخصیت ہی اُن مختلف عناصر کی مربوط وحدت کے قریب ترین تجربہ ہے، جسے ہم جانتے ہیں۔ اپنی شخصی زندگی میں ہمیں یہ تجربہ ہوتا ہے کہ مختلف عناصر کو ایک مربوط کل میں جمع کیا جاتا ہے۔ شخصیت کی فطرت یہی ہے کہ وہ ایک "وحدت در کثرت" (a unity of plurality) ہے اور یہ ہم آہنگی لا محدود وسعت اختیار کر سکتی ہے۔ ہم اپنے وجود کو ایک مثالی مقصد کے تحت زیادہ مکمل طور پر منظم ہوتے ہوئے سوچ سکتے ہیں اور اِس طرح ایک وسیع تر اور بھرپور وحدت تک پہنچ سکتے ہیں۔ پس اگر ہم اُس عمل کو آخری حد تک سوچیں، جب وہ مکمل ہو جائے، تو ہم ایک حقیقی یا کامل شخصیت کے تصور تک پہنچتے ہیں، اور ساتھ ہی ایسی وحدت تک بھی، جو اپنے اندر لا محدود تنوع کو سمو سکتی ہے۔

لیکن یہ کہا جا سکتا ہے کہ وہ دوئی (dualism)، جو شخصیت (personality) کے دعوے کو، کہ وہ آخری حقیقت ہے، باطل بنا دیتی ہے، خود ذاتی زندگی (personal life) کی فطرت میں مضمر ہے۔ شخص کو لازماً اپنے آپ کو ایک "مقابل" شے سے الگ کرنا پڑتا ہے۔ وہ ہمیشہ ایک "غیر انا" (not-self) کے مقابل رہے گا، اور اگر یہ غیر انا مٹ جائے تو انائیت (selfhood) کی صورت ہی ختم ہو جاتی ہے۔

یقیناً یہ بات درست ہے کہ محدود شخصیت (finite personality)، جیسا کہ ہم نے دیکھا، ایک سماجی ماحول میں پروان چڑھتی ہے اور سماجی ماحول کے ساتھ تضاد اور تعاون کے ذریعے اپنی فطرت اور اپنے وجود کے شعور تک پہنچتی ہے۔ لیکن یہ بالکل ناجائز ہو گا کہ ہم محدود خودی کی ارتقائی تاریخی شرائط کو خودی کی فطرت کا حصہ قرار دیں۔ جیسا کہ لوزے (Lotze) نے دلیل دی ہے، خودی کی تدریجی نشوونما، خودی کی ناکاملیت کی علامت ہے۔ کامل شخصیت (perfect personality) کے تصور میں کوئی تضاد نہیں، جسے اِس ارتقائی عمل سے نہ گزرنا پڑے۔ بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ کامل شخصیت کے تصور میں لازماً یہ بات شامل ہے کہ وہ اِس عمل سے نہ گزرے۔ لیکن مسئلہ زیادہ سنگین ہو جاتا ہے، جب ہم خودآگاہی (self-consciousness) کی حقیقت کی طرف رخ کرتے ہیں۔ یہ ماننا پڑتا ہے کہ ہم کسی بھی وجود کو ذاتی (personal) نہ سمجھیں گے اگر اُس میں یہ صفت موجود نہ ہو، اور یہ بھی کہا جا سکتا ہے کہ یہ تمیز ("انا بطورِ موضوع" اور "انا بطورِ معروض") وحدت کو توڑ دیتی ہے اور اِس تصور کو ناکافی قرار دیتی ہے۔

یہ مسئلہ کہ خود آگاہی (self-knowledge) کس طرح ممکن ہے، نفسیات (psychology) کے سب سے پیچیدہ مسائل میں سے ایک ہے۔ مشکل بڑی سیدھی ہے۔ بنیادی طور پر یہ اِس بات کا ظاہری ناممکن ہونا ہے کہ جاننے والا

(knower) کبھی اپنے لیے علم کا معروض(object of knowledge) کیسے بن سکتا ہے؟"میں"(I)اور"مجھے"(me)کا کیا تعلق ہے اور میں کس طرح یقین کروں کہ جو"مجھے"میں جانتا ہوں وہ کسی درجے میں میری حقیقی انا ہے؟حقیقت یہ ہے کہ جو"انا"ہم جانتے ہیں وہ اصل انا سے بہت دُور ہے۔لیکن یہ تسلیم کرنے کی گنجائش ہے کہ ہمارا انائی علم مکمل طور پر جھوٹا نہیں۔ اِس لیے کہ"مجھے"مکمل طور پر خارجی حالات سے تشکیل نہیں پایا، بلکہ کسی حد تک انا(Ego) کی سرگرمی نے بھی اِسے تشکیل دیا ہے۔"سب کچھ صرف اِس پر منحصر نہیں تھا کہ انا کو کیا دیا گیا، بلکہ اِس پر بھی کہ انا نے کیا دیا"۔

لہٰذا ہمیں ماننا پڑتا ہے کہ"میں"اور"مجھے"ایک دوسرے سے یکساں نہیں ہو سکتے۔لیکن اُسی وقت یہ ایک دوسرے سے الگ بھی نہیں ہو سکتے۔یہ ایک نا قابلِ تحلیل وحدت میں موجود رہتے ہیں۔موضوع ہمیشہ"تجربے میں موجود"رہتا ہے، اور پھر بھی تجربے کے بغیر موضوع وجود نہیں رکھ سکتا۔مزید یہ کہ خود آگاہی کی شرط محدود شخصیات میں محض نامکمل طور پر پوری ہوتی ہے۔محدود شخص کی خود آگاہی محدود اور خارجی دنیا کے ذریعہ مشروط ہوتی ہے، جس سے وہ تعلق رکھتا ہے۔"باہر کی پیشرفت جو اندر کا انکشاف بن جاتی ہے"، کبھی مکمل انکشاف نہیں بن پاتی۔کیونکہ بیرونی پیشرفت کو خارجی نظام روک لیتے ہیں، جو اُس کی تخلیقی سرگرمی کے مقابلہ میں نسبتاً نا قابلِ نفوذ ہوتے ہیں۔

لیکن ہم ایک ایسی شخصیت کا تصور کر سکتے ہیں، جس میں یہ حد ہٹا دی گئی ہو، یعنی وہ، جو اپنی معروضی انا(objective self)ایک غیر رکاوٹ والی حرکت کے ذریعہ"تعمیر"کرے اور ایسا تصور کسی غیر شخصی حقیقت(impersonal reality)کا نہیں بلکہ ایک ایسی شخصیت کا ہو گا، جو مکمل ہو چکی ہو۔

یہ بات واضح ہے کہ لامحدود شخصیت (infinite personality) کوئی متناقض بات نہیں۔بلکہ یوں کہنا زیادہ درست ہے کہ خود آگاہی خدا کی ایک ناممکن صفت نہیں بلکہ صرف خدا ہی میں خود آگاہی کامل معنوں میں ممکن ہے۔اِس طرح ہم پھر اُسی نکتے پر پہنچتے ہیں کہ ہماری اپنی شخصیت، شخصیت کے حقیقی مفہوم کے محض قریب تر ہے۔لیکن اگرچہ یہ محض قربت ہے اور مکمل حقیقت نہیں، پھر بھی یہ مطلق(Absolute) کی ایک مشابہت ہے۔کیونکہ اِس میں اپنی ناکاملیت کی علامات کے ساتھ ساتھ اُس ہستی(Being) کی فطرت کے واضح اشارے بھی ہیں، جو مکمل طور پر شخصی(personal) ہے۔

یہ بھی نوٹ کرنا چاہیے کہ تثلیث (Trinity) کا عقیدہ کسی طرح خدا کی شخصیت کے تصور کے خلاف نہیں۔بلکہ دراصل الوہی انائیت(Divine Selfhood) کا تقاضا ہے۔خدا خود آگاہ نہیں ہو سکتا۔وہ اپنی ہستی کے اُس شعور کا مالک نہیں ہو سکتا، جو شخصیت کا لازمی عنصر ہے، جب تک کہ الوہی وحدت کے اندر امتیازات موجود نہ ہوں۔اور الوہی خود آگاہی کامل ہے۔کیونکہ اُس میں"مجھے"(the Me)، یعنی"کلمہ"(the Word)، انا(Ego) کے ساتھ"جوہر میں ایک"(of one substance) ہے، جو الوہی انا/خودی کا کامل اور مکمل اظہار ہے۔

تاہم یہ مان لیناضرورت سے زیادہ خوش فہمی ہوگی کہ ہم نے "غیر انا"(not-self) کی مبینہ ضرورت کے سبب پیدا ہونے والی مشکل کو مکمل طور پر حل کر لیا ہے۔ اگرچہ یہ درست ہے کہ شخصیت کا تصور ہمیں وحدت در کثرت (unity in diversity) کی بہترین مثال دیتا ہے، اور یہ بھی واضح ہے کہ خدائی فطرت میں خود آگاہی کا مطلب سمجھنے میں کوئی ناقابلِ حل مشکل نہیں۔ لیکن جیسے ہی ہم شخصیت کی دیگر خصوصیات پر غور کرتے ہیں تو یہی الجھن ایک نہایت پریشان کن شکل میں دوبارہ ابھرتی ہے۔

ہم نے یہ ماننے کی وجہ دیکھی ہے کہ شخصیت ایک اخلاقی (ethical) تصور ہے اور اُس کی ہم آہنگی (coherence) اِس بات پر منحصر ہے کہ اُس کی سرگرمی میں ایک اعلیٰ مقصد (ideal purpose) غالب ہو۔ ہم پہلے ہی اِس بات پر بحث کر چکے ہیں کہ "مقصد" کا مطلب کیا ہے اور اِس کا وجود کس انداز میں ہوتا ہے، اور یہاں ہمیں یہ پوچھنے کی ضرورت نہیں کہ "مقصد" اور "آئیڈیل" میں کچھ حقیقی فرق ہے یا نہیں۔ کم از کم یہ بات واضح ہے کہ وہ "آئیڈیل"، جسے ہم ذاتی زندگی کی لازمی شرط قرار دیتے ہیں، بنیادی طور پر ایک مقصد ہے۔ کسی اعلیٰ ہدف کی پیروی انا کی زندگی کو وحدت عطا کرتی ہے اور اُسے شخصیت کی سطح پر لے جاتی ہے۔

لیکن اِس صورت میں اِس تصور اور حقیقت کا تقابل لازم معلوم ہوتا ہے۔ ایک ہدف کا تصور ہونا لازمی ہے، جو موجودہ ناقص حقیقت کے مقابل کھڑا ہو۔ اگر ایسا کوئی تقابل نہ ہو تو شخصیت کی متحرک وحدت (dynamic unity) ایک جامد وحدت (static unity) میں بدل جائے گی، جسے "شخص" کہنا مشکل ہوگا۔ یہ مشکل بالکل عیاں ہے۔ کن معنوں میں کہا جا سکتا ہے کہ خدا کے پاس کوئی مقصد (ideal) ہے؟ یہ سوال نہایت اہم ہے۔ کیونکہ اگر خدا کے پاس کسی درجے میں بھی کوئی مقصد نہیں، جیسا کہ ہمارے پاس ہو سکتا ہے، تو ہماری شخصیت کی تعریف کے مطابق خدا کو شخصی کہنا درست نہیں ہوگا۔

پہلی نظر میں تثلیث کے "سماجی نظریے" (social theory of the Trinity) کی طرف رجوع شاید اِس مشکل سے نکلنے کا راستہ دکھائے، اور ہم سوچ سکتے ہیں کہ خدائی ہستی کے ایک رکن کو اپنا مقصد دوسروں کے ذریعے پورا کرنا ہوتا ہے۔ لیکن تھوڑا سا غور و فکر یہ دکھا دیتا ہے کہ یہ نجات محض دھوکہ ہے۔ یہ یقیناً مذہبی نقطۂ نظر سے بے ادبی ہوگی کہ ہم خدائی ہستی کے کسی رکن کو ناقص سمجھیں اور یاد رہے کہ جب ہم الوہی خود آگاہی پر گفتگو کر رہے تھے تو ہم اِس نتیجے پر پہنچے تھے کہ "فرق" وہاں غیر موجود ہونا چاہیے۔ لیکن بہرحال، جیسے ہی ہم اخلاقی نوعیت کی کسی ناکاملیت کو خدائی ہستی میں تسلیم کر لیں، ہم خدائی کو ختم کر دیتے ہیں۔ اگر ہم یوں کہیں کہ خدائی ہستی کے "سماج" کا کوئی رکن ناقص ہے تو وہ "ipso facto" خدائی نہیں اور اِس لیے خدائی سماج کا رکن بھی نہیں۔

یہ بے ادب تبصرہ کیا گیا ہے کہ بعض تثلیثی عقائد خدا کو گویا ایک "باہمی تعریف و توصیف کی انجمن" (mutual admiration society) بنا دیتے ہیں اور ہم معاملہ مزید خراب کر دیں گے اگر ہم تثلیث کو "باہمی اصلاح و تربیت کی

انجمن"(mutual improvement society) بنا کر پیش کریں۔ وہ ممتاز اور نہایت مذہبی مفکر جوسیا رائس (Josiah Royce) نے، جس کی وفات فلسفہ اور ادب کے لیے ایک گہرا نقصان ہے، اِسی مسئلے پر جو ہمارے سامنے ہے، بڑی باریک اور عمیق فکر صَرف کی۔ اُس کا مستقل مقصد یہ تھا کہ کسی طرح ایک کامل وحدانیت (Monism) کو مطلق (Absolute) کے اخلاقی اور شخصی تصور کے ساتھ ہم آہنگ کیا جائے۔

میرے خیال میں اُس کے زیادہ تر قارئین یہ تسلیم کریں گے کہ وہ کسی آخری حل تک پہنچنے میں کامیاب نہ ہو سکا۔ اُس کی ناکامی کی وجہ شاید اُس راستے پر کچھ روشنی ڈال سکے، جس پر چل کر ہم اِس رکاوٹ سے نکلنے کا کوئی طریقہ پا سکیں۔ رائس نے زیادہ تر مطلق تصوریت (Absolute Idealists) کے برخلاف یہ مانا کہ زمانی اور محدود نظام کا حقیقی وجود ہے۔ اُس نے اُس صوفیانہ زبان میں بات کرنے سے انکار کیا، جو یہ بتائے کہ یہ نظام کسی معنی میں ازلی نظام (Eternal Order) میں مٹ جاتا ہے۔ اُس کی تعلیم یہ تھی کہ مطلق تجربہ (Absolute Experience) محدود مراکز کے تمام تجربات کو ایک فوری حال میں ایک "ابدی حال" (eternal now) میں اپنے اندر شامل کرتا ہے۔ رائس کا اصرار تھا کہ محدود افراد حقیقی وجود رکھتے ہیں، حقیقی سرگرمی اور آزادی رکھتے ہیں۔

تاہم اُس کی وحدانیت (Monism) اُسے مجبور کرتی تھی کہ وہ یہ مانے کہ خواہ میری مرضی کی نوعیت کچھ بھی ہو، یہ ہمیشہ "خدا ہی ہے، جو مجھ میں ارادہ کرتا ہے"۔ چنانچہ اِس میں تعجب کی بات نہیں کہ اُسے آزادی اور سرگرمی کو کچھ غیر فطری معنی دینے پر مجبور ہونا پڑا۔ اُس کے نزدیک محدود مراکز کی کوئی حقیقی آزادی نہیں ہو سکتی، اور میری آزادی کا صرف یہی مطلب ہو سکتا ہے کہ میرا فعل الوہی شعور (Divine Consciousness) میں کہیں اَور دہرایا نہیں گیا۔ آزادی کا مسئلہ دراصل محدود انفرادیت (finite individuality) کا مسئلہ ہے۔

میرا خیال ہے یہ کہنے کے لیے زیادہ دلیل کی ضرورت نہیں کہ رائس کا نظریہ ہمیں وہ "متفاوت حقیقت" (discrepant actuality) فراہم نہیں کرتا، جس کے مقابلے میں الوہی مقصد (Divine Ideal) کو قائم رہنا چاہیے۔ ایک زمانی نظام، جس میں تمام ارادے بلااستثناء خدا کے ارادے ہوں، جو مجموعی طور پر پہلے ہی خدائی مقصد کی تکمیل ہو، وہاں وہ متحرک عنصر باقی نہیں رہتا، جو شخصیت کے لیے ضروری معلوم ہوتا ہے۔

یہ تو یہاں تک مشکوک ہے کہ ہم ایسی حالت میں کسی ارادے (will) کا کوئی قابلِ فہم تصور کر سکیں، جہاں کوئی زمانی عمل (temporal process) موجود نہ ہو۔ ایک ابدی ارادہ (eternal will) جس کا مطلب یہ ہو کہ وہ ہمیشہ ایک ہی مقصد کو چاہتا ہے، قابلِ فہم ہے، اور عام آدمی کا یہی خدا کے ارادے کا تصور ہے۔ لیکن ایک لامکانی (timeless) ارادہ بمشکل ہی قابلِ فہم ہے۔ کیونکہ یہ اِس شرط کو منسوخ کرتا ہے، جس کے بغیر ارادہ وجود نہیں رکھ سکتا۔

یہ بات ظاہر ہے کہ رائس واقعی مطلق تصوریت (Absolute Idealism) کے اُس جادوئی دائرے سے نہیں نکل سکا، جس میں ہر شے جمی ہوئی بے حرکتی میں منجمد ہو جاتی ہے۔ وہ اِس لیے نہ نکل سکا کہ اُس نے وہ جادوئی لفظ ادا نہیں کیا، یا کم از کم پوری قوت سے نہیں کیا۔ وہ لفظ "تخلیق" (Creation) ہے۔ یہی تصور ہمیں اِس رکاوٹ سے نکال سکتا ہے۔

اگر ہم یہ مان لیں کہ خدا نے آزاد ارواح (free spirits) کی ایک دنیا تخلیق کی ہے، جن کی مرضیاں خدا کی مرضی کے خلاف بھی جا سکتی ہیں اور در حقیقت جاتی ہیں، تو ہمارے پاس وہ "متفاوت حقیقت" موجود ہے، جس کے مقابلے میں خدائی مقصد قائم ہے۔ خدا کا مقصد (جسے ہم احترام کے ساتھ کہہ سکتے ہیں) وہی ہے، جو اُس کی زندگی کو وہ ہم آہنگی عطا کرتا ہے، جس کے بغیر وہ شخصی (personal) نہیں رہ سکتی۔ وہ مقصد یہ ہے کہ مخلوق خودیاں (created selves) اُس خیر (Good) کو حاصل کریں، جو اُس نے اِن کے لیے تیار کی ہے۔

ایسا تصور بلاشبہ بڑے بڑے مسائل پیدا کرتا ہے۔ خدا پرستی (Theism) کی مرکزی مشکل یہاں اپنی سب سے خوفناک صورت میں سامنے آتی ہے۔ یہ دراصل وہی پرانا مسئلہ ہے کہ ہم ایک طرف خدا کی لامحدودیت اور قادرِ مطلق ہونے پر ایمان رکھتے ہیں اور دوسری طرف حقیقی آزادی، حقیقی پیشرفت اور حقیقی تجدید پر۔ میں یہ وسوسہ دل میں نہیں آنے دوں گا کہ ایک لیکچر کے آخر میں اِس بحث میں پڑ جاؤں کہ سیدھی طرح مان لیا جائے کہ خدا محدود ہے، خواہ اِس تحقیق کا پھل کتنا ہی قیمتی کیوں نہ ہو۔ لیکن میں یہ تسلیم کرتا ہوں کہ میری نظر میں کوئی بھی تصور، خواہ وہ ڈاکٹر باشڈل (Bashdall) کی طرح کتنی ہی وضاحت اور قوت کے ساتھ کیوں نہ پیش کیا جائے، اگر وہ ابھی تک خدا پرستی کہلانے کے قابل ہے، تو اُسے بھی اِسی مسئلے کا سامنا کرنا ہو گا۔

کوئی بھی خدا پرستی، اور یقیناً کوئی مسیحی خدا پرستی، اِس ایمان کو ترک نہیں کر سکتی کہ دنیا کا ہر جزو اور ہر پہلو بالآخر خدا پر منحصر ہے۔ ممکن ہے کہ "لامحدودیت" ایک گمراہ کن اصطلاح ہو، اور یہ بات یقینی ہے کہ "قدرتِ مطلقہ" (omnipotence) کے لفظ کی محتاط وضاحت کی ضرورت ہے۔ لیکن خدا کے کسی بھی ایسے تصور میں، جو ایک مکمل مذہبی تجربہ قبول کر سکے، اِس خیال کو شامل کرنا لازمی ہے کہ خدا ہر وجود کا آخری منبع اور بنیاد ہے، ہر شے کا پہلا سبب اور آخری انتہا ہے۔ پھر بھی دوسری طرف ہماری اخلاقی زندگی کے مفاد، برائی کے راز کے کسی حل کی امید، اور خدا کو شخصی ماننے کا امکان، سب اِس پر منحصر ہیں کہ ہم یہ قائم رکھ سکیں کہ مخلوق خودیاں (finite centres) ایک نسبتاً آزادی رکھتی ہیں۔

آج ہمیں تخلیق کے تصور (idea of creation) کے معنی اور صداقت پر بحث کرنی ہے اور یہ مناسب ہو گا کہ ہم اُن اسباب کو یاد کر لیں، جنہوں نے ہمیں اِس عنصر کو مسیحی ایمان میں بڑی اہمیت دینے پر آمادہ کیا ہے۔ ہم نے کہا تھا کہ مسیحیت کی خصوصیت ایک خاص قسم کے مذہبی تجربے سے ہے، اور یہ تجربہ اپنے ساتھ ایک مخصوص نقطۂ نظر لایا ہے۔ یعنی ایک فلسفہ، جو اکثر اوقات علمِ کلام کی پیچیدہ باریکیوں میں دھندلا دیا گیا ہے۔ لیکن جو بہر حال مسیحی شعور کی عمومی تحریک میں بالکل واضح

طور پر موجود ہے۔ یہ مذہبی تجربہ خدا کے ساتھ رفاقت (communion with God) کا تجربہ ہے۔ مسیحی تقویٰ کے لیے سب سے اعلیٰ خیر یہ نہیں کہ انسان خدائی زندگی میں ضم ہو جائے، اور نہ ہی یہ کہ وہ کسی ناکام رہنما کی پیروی میں مثالی قوتوں کی شکست خوردہ جماعت کے لیے وقف ہو جائے۔ بلکہ سب سے اعلیٰ خیر یہ ہے کہ ایک شخصی خدا کے ساتھ مسلسل "رفاقت" (fellowship) میں رہے، جو روح کی زندگی کا سرچشمہ ہے۔ لیکن کبھی بھی روح کے ساتھ ایک ہی نہیں ہو جاتا۔ یوں مسیحی نقطۂ نظر اِس بات پر گہری توجہ دیتا ہے کہ خدا کی شخصیت برقرار رہے اور محدود ارواح کی حقیقی آزادی بھی۔ یہ اُس مطلق (Absolute) سے مطمئن نہیں ہو سکتا، جس کے بارے میں صرف یہ کہا جا سکے کہ شخصیت محض دیگر علامتوں کے مقابلے میں نسبتاً کم ناقص علامت ہے اور نہ ہی یہ اِس سوچ سے مطمئن ہو سکتا ہے کہ خدا کی بادشاہی کسی ایسے اعلیٰ خیر کی طرف ایک عبوری منزل ہے، جس میں بادشاہ، بادشاہت اور رعایا سب "کسی دوسری قسم کے وجود" میں بدل جائیں۔

پس تخلیق کا تصور نہایت واضح طور پر سامنے آ جاتا ہے، انسان کی دعوت اور اعلیٰ خیر کے نقطۂ نظر سے بھی اور خدا کی فطرت کے اعتبار سے بھی۔ ایک طرف یہ ضروری ہے کہ انسانی خودیوں (selves) کی نسبتی آزادی کو تسلیم کیا جائے، اور عمل، انتخاب اور تاریخ کے حقیقی مفہوم کو بھی۔ دوسری طرف خدا کی حقیقی شخصیت پر ایمان کے لیے بھی تخلیق کا ماننا اُتنا ہی ضروری دکھائی دیتا ہے۔ اگر ہم یہ تسلیم کریں کہ شخصیت ایک اخلاقی تصور ہے اور ایک مقصدِ عالی (ideal purpose) کے حامل ہونے پر منحصر ہے، تو ہمیں لازماً کوئی ایسا دائرہ ماننا پڑے گا، جس میں خدا کے مقصد کا اظہار ہو سکے۔ دوسرے لفظوں میں ہمیں ایک تخلیق شدہ نظام (created order) کے تصور تک پہنچنا پڑے گا۔ یہ کہنا مبالغہ نہ ہو گا کہ تخلیق کا تصور کسی نہ کسی شکل میں مسیحی خدا پرستی کا ایک حیاتیاتی عنصر ہے۔ اگر ہم تنقید کے دباؤ میں اُسے ترک کرنے پر مجبور ہو جائیں تو ہمارے سامنے مایوس کن انتخاب رہ جائے گا۔ یا تو ایک ایسی وحدت الوجودیت (Pantheism)، جس میں دنیا ہے ہی نہیں۔ یا ایک ایسی کثرت الوجودیت (Pluralism)، جس میں خدا ہی نہیں۔ لیکن اکثر بڑے بڑے مذہبی تصورات کی طرح تخلیق کا تصور بھی اُن خیالات کے ساتھ اُلجھ گیا ہے، جو دراصل اِس کے لیے ضروری نہیں۔ لہٰذا یہ پوچھنا لازم ہے کہ ہم آخر کار بنیادی اور حقیقی طور پر "دنیا کی تخلیق" سے کیا مراد لیتے ہیں۔ ہمیں اُن اساطیری اور قیاسی پرتوں کو ہٹانا ہو گا، جو اِس کے گرد لپیٹ دی گئی ہیں اور اِس کو مزید سادگی میں دیکھنے کی کوشش کرنا ہو گی۔

پرانے عہد نامے (Old Testament) میں مطلق تخلیق (absolute creation) کی صریح تصدیق نہیں ملتی۔ کتابِ پیدائش (Genesis) کی کلاسیکی عبارتیں اِس تصور کی طرف اشارہ کرتی ہیں کہ ایک پہلے سے موجود اضطراب (chaos) ہے، جس میں روحِ الٰہی (Divine Spirit) ترتیب و نظام لاتی ہے۔ یہ دوئی پر مبنی تصور عبرانی فکر کی آخری اور اعلیٰ ترقی نہیں ہے۔ بعد کے انبیا کی تحریروں میں ایسے اظہار بکثرت ملتے ہیں، جو اِس امکان کو ردّ کر دیتے ہیں کہ کوئی شے خدا کی تخلیقی سرگرمی کا نتیجہ نہ ہو۔ "میں یہوواہ ہوں اور میرے سوا کوئی نہیں۔ میں ہی نور اور تاریکی کو پیدا کرتا ہوں۔ میں سلامتی کو

پیدا کرتا ہوں اور برائی کو بھی پیدا کرتا ہوں۔ میں یہوواہ ہوں جو یہ سب کچھ کرتا ہوں"(یسعیا45:6-7)۔ بہر حال یہاں بھی مطلق تخلیق کا تصور بالواسطہ ہے، یہ ابھی واضح تعریف تک نہیں پہنچا۔

یہ مطلق تخلیق کا وہی تصور ہے، جو عبرانی انبیا کی اعلیٰ تعلیمات میں مضمر ہے۔ لیکن یونانی فلسفیانہ غور و فکر میں بالکل غیر موجود ہے۔ وہاں اساطیر کی جگہ فلسفہ لے لیتا ہے۔ لیکن انکسی مینڈر (Anaximander) اور افلاطون (Plato) کے سامنے بھی وہی مسئلہ ہے، جس سے قدیم قصے اپنی طفولیت بھری شکل میں نمٹنے کی کوشش کرتے تھے، یعنی زمانی نظام کی وضاحت، اور واقعات کی کوئی تشریح۔ وہی ابتدائی اضطراب کا تصوّر، جو اساطیر کا بنیادی حصہ تھا، ایک اور صورت میں قدیم عظیم فلاسفہ کی فلسفیانہ تشکیل میں آ گیا۔ "مطلق تخلیق کا تصور افلاطون کے لیے بالکل اجنبی ہے، جیسے کہ تمام یونانی و رومی قدامت کے لیے"(Brandeis، نقل از Grote, Plato, iii, p. 248)۔

افلاطون کے مکالمہ "Timaeus" میں تخلیق پر کچھ سب سے عظیم اقوال ملتے ہیں: "آؤ، میں تمہیں بتاؤں کہ خالق نے اِس دنیا کو کیوں بنایا۔ وہ نیک تھا، اور نیک کبھی حسد نہیں رکھتا۔ چونکہ وہ حسد سے پاک تھا، اُس نے چاہا کہ سب چیزیں اپنی استطاعت کے مطابق اُس کے جیسی ہو جائیں"(Timaeus 29D, Jowett)۔ مگر یہ تصور آخر کار دوئی پر مبنی رہتا ہے۔ ڈیمی اورگس (Demiurgus) اصل میں خالق نہیں بلکہ ایک معمار ہے۔ اُس کی سرگرمی "ἀνάγκη"(anankē) اشیاء کی فطرت میں موجود ایک مزاحم جمود سے محدود ہے، جو آزاد ہے اور تخلیقی ذہن کے لیے مکمل طور پر شفاف نہیں۔ "دنیا کی تخلیق ایک پہلے سے موجود اضطراب پر ترتیب کا نقش ڈالنا ہے"۔ انکساگورس (Anaxagoras) کے قول کہ "سب چیزیں اضطراب یا انتشار میں تھیں، پھر عقل آئی اور اُنہیں منظم کیا"، Timaeus کے پہلے حصے کا خلاصہ ہے۔

بعد کی افلاطونیت (Platonism) شاید اِس دوئی کے الزام سے مبرا ہو۔ کیونکہ پلوٹینس (Plotinus) کے نظام میں تمام وجود اپنے مختلف درجات میں "واحدِ مطلق"(the One) سے فیضان (emanation) کے ذریعے نکلتے ہے۔ تخلیق سورج سے روشنی کے پھیلنے کی مانند ہے، یعنی یہ خدائی فطرت کا لازمی نتیجہ ہے۔ اِس طرح اگرچہ پلوٹینس نے صراحت سے "کچھ نہیں سے تخلیق"(creatio ex nihilo) کا اعلان نہیں کیا، لیکن اُس کے اصول صاف طور پر اِس نتیجے تک پہنچاتے ہیں کہ کوئی چیز ایسی نہیں ہو سکتی، جو اپنی حد کے مطابق اعلیٰ ترین حقیقت کا اظہار نہ ہو۔

تاہم اِس فیضانی عمل (process of emanation) کا طریقہ اور محدود موجودات (finite existences) کا نتیجتاً درجہ ہمیں اِس بات سے روکتا ہے کہ پلوٹینس کے عقیدے کو تخلیق کے سخت معنی میں تسلیم کریں۔ روح اور زندگی کی دنیا محض "تفکر کا ضمنی کھیل"(πάρεργον θεωρίας/paregon theōrias) ہے۔ یہ اُس رجحان کا نتیجہ ہے، جو تمام اشیاء میں ہے کہ وہ اپنے سے اعلیٰ چیز کا مشاہدہ کریں۔ دُنیا اِس لیے ارادہ یا کسی ایسی سرگرمی کا نتیجہ نہیں، جو ارادے سے مشابہ ہو، بلکہ واحدِ مطلق (the One) سے ایک قسم کی فطری ضرورت کے تحت صادر ہوتی ہے۔

پس ہمیں یہ نوٹ کرنا چاہئے کہ خلقت یعنی "عدم سے تخلیق" (ex nihilo) کا صریح عقیدہ مسیحی فکر کی ایک انفرادیت ہے۔ صرف مسیحی الٰہیات ہی میں ہمیں یہ صاف طور پر ملتا ہے کہ دوئی (dualism) کو رد کر کے یہ مانا گیا کہ ہر چیز خدا سے اُس کے ارادے (act of will) کے ذریعہ وجود میں آئی ہے۔ غالباً اِس تصور کا سب سے پہلا واضح بیان ایرینیس (Irenaeus) کے ہاں ملتا ہے۔ یہ دیکھنا دلچسپ ہے کہ وہ غناسطیوں (Gnostics) کے دوئی پر مبنی نظریات کی مخالفت میں اِس عقیدے تک کیسے پہنچا؟۔

غناسطی یہ نہیں مانتے تھے کہ خدا نے، جو قادر اور لامحدود وسائل والا ہے، مادہ (matter) خود پیدا کیا۔ کیونکہ وہ یہ نہیں جانتے تھے کہ ایک روحانی اور الٰہی ذات کس قدر کچھ کر سکتی ہے۔ اِس کے برعکس یہ ماننا کہ مخلوقات کی اصل ہستی خدا کی قدرت اور ارادے سے ہے، یہ بات قابلِ قبول اور معقول ہے۔ اِس بارے میں بجا طور پر کہا جا سکتا ہے: "جو باتیں انسانوں کے لئے ناممکن ہیں وہ خدا کے لئے ممکن ہیں"۔ انسان تو کسی چیز کو عدم سے پیدا نہیں کر سکتا، بلکہ صرف پہلے سے موجود مادے سے کچھ بنا سکتا ہے۔ لیکن خدا اِس معاملے میں انسانوں سے بلند ہے کہ اُس نے اپنی مخلوقات کو وجود بخشا، جب کہ وہ سِرے سے موجود ہی نہ تھیں۔

آگسٹین (Augustine) کے نظامِ فکر میں بھی "عدم سے تخلیق" (creation out of nothing) کا نظریہ بنیادی حیثیت رکھتا ہے۔ یہاں بھی قابلِ غور امر یہ ہے کہ اِس خیال کو اپنانے کا محرک دوئی کے خلاف جدوجہد تھا۔ مانیخیوں (Manichaean) کا نظریہ کائنات مکمل دوئی پر مبنی تھا۔ اُن کے مطابق خدا نے کائنات ایسے مادے سے بنائی، جو بذاتِ خود شریر (inherently evil) تھا۔ اِس کے برعکس آگسٹین نے کہا کہ کائنات خدا نے "عدم سے" پیدا کی ہے۔ کوئی آزاد مادہ موجود نہیں تھا، نہ ہی وجود کا کوئی ایسا جزو یا عنصر تھا، جو خالق کے علاوہ کسی اَور پر منحصر ہو۔ یہی حقیقت کہ سب کچھ عدم سے پیدا ہوا، یہ بات واضح کرتی ہے کہ مخلوقات تغیّر پذیر ہیں اور بُرائی کے امکان کے دروازے بھی اِسی وجہ سے کھلے ہیں۔

یہ ضرور ماننا پڑے گا کہ آگسٹین کے طریقۂ حل میں ایک لطیف قسم کی دوئی / ثنویت چھپی ہوئی ہے۔ وہ "عدم"، جس سے چیزیں بنیں، ایک طرح کی مستقل حیثیت اختیار کر لیتا ہے اور یوں وہی کام کرتا ہے، جو یونانی فلسفہ میں "ἀνάγκη" (ضرورت / لازمی مزاحمت) نے کیا تھا، جو کہ افلاطونی تخلیق کار کو محدود کرتی تھی۔ لیکن فی الحال ہم آگسٹین کی کتاب "مسئلۂ شر کا حل" (theodicy) کے مسائل پر گفتگو نہیں کر رہے۔ ہمارے لئے اہم بات یہ ہے کہ اُس نے اپنے زمانے کے دوئی پر مبنی نظریات کا جواب دینے کے لئے "عدم سے تخلیق" کا عقیدہ اختیار کیا۔ مقصد یہ تھا کہ یہ مانا جائے کہ جس چیز کو بھی وجود حاصل ہے، وہ خدا کے ارادے پر منحصر ہے۔

یہ بالکل واضح ہے کہ مطلق تخلیق (absolute creation) کا تصوّر صرف مسیحی الٰہیات میں پوری طرح نمو پایا اور اِس کے پیچھے اصل محرک یہ احساس تھا کہ مذہب اِس عقیدے کو برداشت نہیں کر سکتا کہ کوئی بھی چیز خدا سے آزاد ہو کر وجود

رکھے۔ بہت سا اُلجھاؤ اِس غلط فہمی سے پیدا ہوا کہ مسیحی عقیدۂ تخلیق کا کوئی لازمی تعلق کتابِ پیدائش (Genesis) کے ابتدائی ابواب کے ساتھ ہے۔ یہ بات تنقید کی ابتدائی تاریخ میں تو فطری تھی۔ لیکن آج ہم صاف طور پر مان سکتے ہیں کہ در حقیقت مسیحی تصورِ تخلیق اُن ابواب میں موجود دوئی کے ردّ کے طور پر سامنے آیا۔ بہر حال یہ اہم ہے کہ تخلیق کے تصور کے پیچھے جو مذہبی جذبہ ہے، وہ یہ اصرار ہے کہ ہر چیز مکمل طور پر خدا پر منحصر ہے۔

مزید یہ بھی واضح ہے کہ یہ انحصار ایک خاص نوعیت کا ہے۔ تخلیق کے نظریات اور فیضان (emanation) کے نظریات میں یہی بنیادی فرق ہے۔ تخلیق دنیا کو اِس حیثیت میں دیکھتی ہے کہ وہ ایک ایسی سرگرمی پر منحصر ہے، جو کم از کم ارادے (will) کے مشابہ ہے۔ یعنی دنیا خدا کے انتخاب سے وجود میں ہے۔ دوسری طرف فیضان کے مطابق کائنات مطلق وجود (Absolute) سے ایک طرح کی ضرورت (necessity) کے تحت نکلتی ہے، خواہ وہ ضرورت فطری ہو یا منطقی۔ نَو افلاطونیت (Neo-Platonism) اگرچہ غور و فکر (contemplation) کو اعلیٰ ترین سرگرمی مانتی ہے، لیکن حقیقت میں اِس کا نتیجہ یہی ہے کہ محدود دنیا ایک لازمی عمل کا نتیجہ ہے۔

اصل میں تخلیق کا عقیدہ خدا کو کائنات کا براہِ راست ذمہ دار ٹھہراتا ہے۔ اگر ہم فیضان کو مانتے تو یہ کہہ سکتے تھے کہ سب کچھ خدا پر منحصر ہے۔ لیکن ہم اِسے اُس تخلیق شدہ چیز کے کردار کی ذمہ داری سے "برّی" کر دیتے۔ جہاں ارادہ نہ ہو، وہاں الزام بھی نہیں ہو سکتا۔ لیکن تخلیق کے عقیدے کے مطابق ہم اپنے ایمان کے مکمل نتائج کا سامنا کرتے ہیں کہ سب کچھ خدا پر منحصر ہے۔ وہ کائنات کا ذمہ دار ہے، کیونکہ اُس نے خود اِسے چاہا، نہ یہ کہ ہر جزوی تفصیل اُس کے ارادے کا براہِ راست نتیجہ ہو۔ لیکن اصول اور ڈھانچے میں اُس کے اسرار اور اُس کی خوفناک صلاحیتوں کے ساتھ (بھلائی یا برائی کے لئے)، کامیابی یا ہلاکت کے امکانات کے ساتھ یہ سب کچھ اُسی کے انتخاب سے ہے۔

اِس لئے میں پروفیسر پرنگل پیٹی سن (Pringle-Pattison) سے متفق نہیں ہو سکتا کہ "تخلیق، اگر اِسے علتِ فاعلی (efficient causation) کے مشابہ مانا جائے، تو یہ روحوں کے باہمی تعلق کے لئے بالکل غیر موزوں اصطلاح ہے"۔ میں پوری طرح اِس بات کو مانتا ہوں کہ اگر صرف خدا کو "عِلّتِ اولیٰ" (First Cause) کہا جائے تو یہ بیان بانجھ اور خشک ہے۔ یہ بھی درست ہے کہ اگر انسان کو صرف "اِخراجات" (ejects) کے طور پر سمجھا جائے، تو یہ اُن کی اصل حیثیت اور وقار کو تباہ کر دیتا ہے۔ لیکن صرف "الٰہی فطرت کا شریک" کہنا بھی گمراہ کن ہے۔ کیونکہ اِس سے انسانی روح کی حقیقی آزادی اور خود مختاری کم ہو جاتی ہے۔

اگرچہ "علتِ فاعلی" خدا کی سرگرمی کو بیان کرنے کے لئے ناکافی ہے، اور اگرچہ عِلّت و معلول (causation) کا مسئلہ بذاتِ خود مشکل ہے، لیکن یہ تصور کہ خدا عِلّت (Cause) بھی ہے اور اساس (Ground) بھی (وجود کی ہر شے کا) تخلیق کے عقیدے کے لئے لازمی ہے۔ یہی وہ مقام ہے، جہاں تخلیق اور فیضان میں فرق ہے۔ فیضان وحدت الوجود

(Pantheism) کے ساتھ ہم آہنگ ہے، اور اِس میں فرد کا خدا پر انحصار اُسی طرح ہے، جیسے کُل کا جزو پر۔ تخلیق صرف خدا پرستی (Theism) کے ساتھ ہم آہنگ ہے۔ "یہ توحید کی اصل ہے کہ خدا نے محدود ہستیوں کو وجود بخشا تاکہ وہ اُس سے تعلق رکھ سکیں، خواہ وہ اُس سے بیگانہ ہوں یا مصالحت پذیر"۔ تخلیق یہ اصرار کرتی ہے کہ مخلوق کا انحصار خدا پر اِس طرح سمجھا جائے، جیسے کوئی اثر اُس ارادے (will) پر منحصر ہو، جس کے بغیر وہ اثر پیدا ہی نہ ہوتا۔

چنانچہ ہم نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ تخلیق کا تصور بنیادی طور پر اِس بات کے اقرار پر مشتمل ہے کہ تمام وجود ہر پہلو سے خدا پر منحصر ہے، اور اُس کے ساتھ ساتھ محدود ارواح (finite selves) کی حقیقی آزادی اور اپنی خودی (being-for-self) بھی برقرار ہے۔ یہ ایک طرف تو دوئی (Dualism) سے اِس طرح ممتاز ہے کہ وہ کسی ایسی ہستی، قوت یا اصول کو نہیں مانتی، جو بالآخر خدا سے ماخوذ نہ ہو اور دوسری طرف فیضان (Emanationism) سے اِس طرح مختلف ہے کہ وہ محدود ارواح کی نسبتی آزادی پر اصرار کرتی ہے۔ یہ دونوں بظاہر متضاد خیالات کو ایک ساتھ لانے کی کوشش کرتی ہے، اور اِس کے لئے خدائی سرگرمی کو ارادے (will) کی صورت میں سمجھا جاتا ہے۔

تاہم یہ سوال کرنا ضروری ہے کہ کیا تخلیق کے عقیدے میں اِس سے زیادہ کوئی اور خیال بھی شامل ہے؟ بالخصوص ہمیں اِس سوال پر غور کرنے پر مجبور ہونا پڑے گا کہ کیا اِس میں وقت (time) کے اندر ایک مطلق آغاز کا تصور شامل ہے۔ جیسا کہ سب کو معلوم ہے، روایت پر مبنی الٰہیات نے عموماً اِسے تخلیق کے تصور کا لازمی حصہ قرار دیا ہے۔ لیکن یہ بھی واضح ہے کہ اِس معاملے میں کتابِ مقدس (Scripture) کی سمجھی جانے والی تعلیم کے سامنے سر جھکانے کا اِس فیصلے پر بڑا اثر رہا ہے۔ تھامس ایکویناس (Thomas Aquinas) نے اعتراف کیا ہے کہ صرف "مقتدرانہ حیثیت" (authority) ہی اُسے اِس بات کو ماننے پر آمادہ کرتی ہے کہ کائنات کا وقت میں آغاز ہوا۔ تاہم یہ اتفاقِ رائے، چاہے اِس کی وجہ کچھ بھی ہو، اِتنا وسیع ہے کہ اِس پر احترام کے ساتھ توجہ دینا لازم ہے۔ ڈاکٹر ٹی۔ بی۔ اسٹرونگ (T. B. Strong) جیسے ایک محتاط اور روشن خیال جدید عالمِ اِلٰہیات نے صاف لکھا ہے کہ "یہ عمل وقت کے اندر وقوع پذیر ہوا"، تخلیق کے تصور کے لئے دو لازمی خیالات میں سے ایک ہے۔

میں یہ مؤقف رکھنا چاہتا ہوں کہ وقت میں یا وقت کا (اگر ہم آگسٹین کی اصلاح کو مان لیں) ایک مطلق آغاز کا تصور تخلیق کے اُس مفہوم کا حصہ نہیں ہے، جو مذہبی شعور کے لئے اہم ہے۔ بلکہ نہایت وزنی وجوہات موجود ہیں کہ یہ ماننے سے انکار کیا جائے کہ تخلیق کا وقت میں آغاز ممکن ہے۔ میرا خیال ہے کہ یہ وضاحت کرنے کی چنداں ضرورت نہیں کہ کائنات کے ایک وقتی آغاز کا انکار اِس بات کے مترادف نہیں کہ مادہ (matter) خدا کے ساتھ ازلی ہے۔ یا یہ کہ کائنات کا کوئی خاص نظام یا حصہ ازل سے موجود ہے۔ محدود نظام (خواہ وہ کتنے ہی وسیع ہوں) وقت میں ابتدا رکھتے ہیں۔ یہ تو تجربے کی ایک بدیہی حقیقت ہے۔ اِس بات کے یقین کی بھی مکمل وجہ موجود ہے کہ وہ نظام، جس کا ایک حصہ انسانیت ہے، اُس کی ابتدا بھی ہے اور انجام بھی۔ اِسی

طرح ہم اِس میں بھی شک نہیں کر سکتے کہ خدا کے لئے وقت ایک حقیقی امر ہے۔ جیسا کہ مارٹن سن (Martensen) نے بجا طور پر کہا: "یہ بات کہ وقت خدا کے لئے کوئی حقیقت نہیں رکھتا، تخلیق کے تصور سے متصادم ہے اور اِس کا نتیجہ لامذہبیت (acosmism) نکلتا ہے۔ اگر وقت خدا کے لئے وجود نہیں رکھتا، تو مخلوقات بھی، جن کی نشوونما وقت میں ہوتی ہے، خدا کے لئے کوئی وجود نہیں رکھتیں"۔ میرے نزدیک ناقابلِ فہم اور دینی اعتبار سے غیر متعلق بات یہ ہے کہ یہ کہا جائے کہ کوئی وقت ایسا تھا، جب خدا نے تخلیق نہیں کی تھی۔

اکثر یہ استدلال کیا گیا ہے کہ تخلیق کے آغاز کے تصور میں ایک منطقی تضاد چھپا ہوا ہے، اور کانٹ (Kant) نے اِس مشکل کو اپنی "خالص عقل کی پہلی متناقض دلیل" (First Antinomy of the Pure Reason) میں بیان کیا ہے۔ وہ کہتا ہے: "اگر یہ فرض کیا جائے کہ دنیا کا آغاز ہے تو اِس کا مطلب یہ ہو گا کہ ایک ایسا وقت ضرور تھا، جب دنیا موجود نہ تھی۔ یعنی ایک خالی / ساکت وقت (void time)۔ لیکن ایک خالی وقت میں کسی چیز کا آغاز ممکن نہیں۔ کیونکہ ایسے وقت کا کوئی بھی حصہ وجود کی ایسی مخصوص حالت نہیں رکھتا، جو عدم کے مقابلے میں اُسے ترجیح دے۔ (خواہ مانا جائے کہ وہ چیز خود بخود وجود میں آئی یا کسی دوسرے سبب سے) نتیجہ یہ کہ اگرچہ اشیاء کے کئی سلسلے دنیا میں آغاز رکھ سکتے ہیں، لیکن دنیا خود آغاز نہیں رکھ سکتی۔ اِس لئے ماضی کے حوالے سے وہ لامحدود ہے"۔

تاہم ہمیں یہ نوٹ کرنا چاہئے کہ یہ دلیل درحقیقت تخلیق کے خلاف نہیں، جیسا کہ خدا پرستی (Theism) کے تصور میں مانی جاتی ہے۔ بلکہ یہ ایک ایسے نظریے کے خلاف ہے، جو یہ کہتا ہو کہ کوئی وقت ایسا تھا، جب کچھ بھی موجود نہ تھا۔ یہ دلیل اِس مفروضے پر مبنی ہے کہ دنیا میں خدا بھی شامل ہے۔ لیکن اگر توحید کا مفروضہ مانا جائے، تو دنیا اور خدا کے درمیان فرق کرنا لازم ہے۔ "وقت میں تخلیق" کا عقیدہ یہ نہیں کہتا کہ کوئی "خالی وقت" تھا یا ایسا وقت تھا، جب "کچھ بھی موجود نہ تھا"۔ کیونکہ ایسا کوئی وقت نہ تھا، جب خدا موجود نہ تھا۔ اُس کا کہنا صرف یہ ہے کہ ایک وقت ایسا تھا، جب تخلیقی سرگرمی عمل میں نہیں آئی تھی، اور خدا اکیلا موجود تھا۔ اگر ہم توحید کے مفروضے کو رد کریں اور خدا اور کائنات کے درمیان کوئی فرق نہ مانیں تو یقیناً ہم تخلیق کے تصور کو تضاد میں ڈال دیں گے۔ لیکن یہ تضاد ہمارے اپنے پیش فرض (presupposition) کی وجہ سے پیدا ہو گا، نہ کہ خود تخلیق کے آغاز کے تصور میں پیدا ہو گا۔

وقت میں ایک مطلق آغاز کا مسئلہ منطقی کم اور نفسیاتی زیادہ معلوم ہوتا ہے۔ سینٹ آگسٹین (St. Augustine) ایک کہانی بیان کرتا ہے کہ ایک شخص سے پوچھا گیا: خدا تخلیق سے پہلے کیا کر رہا تھا؟ تو اُس نے جواب دیا: وہ جستجو کرنے والوں کے لئے جہنم بنا رہا تھا[1]۔ یہ کہانی صرف اِس بات کو نہیں دکھاتی کہ لوگ الٰہیاتی مشکلات میں کس طرح کے جُزوی حل پیش کرتے ہیں، بلکہ ایک گہری مشکل کی طرف بھی اشارہ کرتی ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ خدا کو غیر تخلیقی سکون کی حالت سے تخلیقی عمل کی طرف جاتے ہوئے سوچنا بھی ناممکن ہے۔ کیونکہ اِس میں خود خدا کی ذات میں تبدیلی کا تصور شامل ہو گا۔

تخلیق خدا کے لئے کوئی معمولی شے نہیں ہے۔ یہ اُس کی ذات کا ایسا عکس نہیں، جسے چاہے تو ظاہر کرے اور چاہے تو غائب کر دے، اور اِس سے خدا پر کوئی اثر نہ پڑے۔ جب تک ہم خدا کو خالق نہ مانیں، اُسے شخصی (Personal) نہیں مان سکتے۔ فعال ہونا، اپنے آپ کو ظاہر کرنا، اور ایسے حقائق کو وجود میں لانا، جو نسبتاً نئے ہوں، شخصیت کی پہچان ہے۔ اِس صفت کے بغیر شخصیت کا دعویٰ نہیں کیا جا سکتا۔ مزید یہ کہ خدا کی شخصیت اِس بات کا تقاضا کرتی ہے کہ ایک محدود کائنات کا وجود ہو، جو اُس کی مرضی کے خلاف بھی کھڑی ہو سکتی ہو۔

لہٰذا جب تک ہم خدا کو ایک "عارضی" شخصیت نہ مان لیں، یعنی ایسا وجود، جس کی خودی / انائیت (Selfhood) صرف تخلیق کے ساتھ شروع ہو اور موجودہ نظام کے خاتمے کے ساتھ ختم ہو جائے، ہم اِس بات پر مجبور ہوں گے کہ تخلیق کی سرگرمی کو ابدی مانیں۔ مگر یہ "مادہ" یا "جزوی ارواح" یا کسی بھی محدود نظام کی ازلیت کا عقیدہ نہیں ہے۔ اگر "دنیا کے خاتمے" کو کُل کائنات کے خاتمے کی بجائے محض ایک محدود نظام کی تکمیل سمجھا جائے، تو یہ عقیدہ "علم الآخرت" (Eschatology) کے ساتھ متضاد نہیں ہے۔

یہی وہ تصور ہے، جسے اوریجن (Origen) نے مسیحی فکر کی ابتدائی صدیوں میں پیش کیا تھا: "اگر دنیا کا آغاز زماں میں ہوا، تو دنیا کے آغاز سے پہلے خدا کیا کر رہا تھا؟ یہ کہنا کہ خدا کی فطرت غیر فعّال اور غیر متحرّک تھی، یا یہ کہ اُس کی بھلائی ایک وقت میں بھلائی نہیں کر رہی تھی، یا اُس کی قدرت ایک وقت میں اپنی قوت استعمال نہیں کر رہی تھی، یہ سب نہ صرف بے ادبی ہے بلکہ بے وقوفی بھی ہو گی۔ یہ وہ اعتراض ہے، جو لوگ ہمارے اِس بیان پر کرتے ہیں کہ دنیا کا ایک وقت میں آغاز ہوا۔ لیکن ہم مذہب کے معیار کے مطابق اِس کا عقلی جواب دے سکتے ہیں کہ جب خدا نے اِس نظر آنے والی دنیا کو پیدا کیا تو یہ اُس کا پہلا عمل نہ تھا۔ جیسے اِس کی تباہی کے بعد ایک اَور دنیا وجود میں آئے گی، ویسے ہی ہم یہ بھی مانتے ہیں کہ اِس موجودہ دنیا سے پہلے بھی دوسری دنیائیں موجود تھیں۔ دونوں باتوں کو ہم کلامِ مقدس کی شہادتوں سے ثابت کر سکتے ہیں۔ اِن سے ثابت ہوتا ہے کہ ہماری دنیا سے پہلے بھی ادوار (Ages) گزرے ہیں، اور بعد میں بھی آئیں گے"۔[2]

اب ہم نتیجہ اخذ کر سکتے ہیں کہ تخلیق کا مطلق آغاز اِس کے اساسی تصور کا حصہ نہیں ہے۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ اگر ہم اِسے لازمی عنصر مان لیں تو ہم اپنے آپ کو غیر ضروری مشکلات میں مبتلا کریں گے اور اصل مسئلے کو دھندلا دیں گے۔ "تخلیق کا تصور وقت کے آغاز یا وقت میں آغاز سے کہیں زیادہ بنیادی نکتہ اپنے اندر رکھتا ہے۔ یہ اِس بات کا اظہار کرتا ہے کہ خدا دنیا کا سہارا اور بنیاد ہے۔ صرف آغاز ہی نہیں، بلکہ کسی بھی لمحے میں یہ اُس کے بغیر قائم نہیں رہ سکتی۔"[3]

لہٰذا تخلیق کا مسئلہ دراصل "واحد" اور "کثیر" (The One and the Many) کے قدیم فلسفیانہ معمہ کی ایک خاص صورت ہے۔ یہ اِسی مخمصے کا اظہار ہے کہ کس طرح وحدت اور یکجہتی کے "سب کو گھیر لینے والے" دعوے اور کثرت کے بدیہی حقائق ایک دوسرے کے ساتھ ملائے جائیں۔

ہم اس اصل مشکل سے اُس وقت تک نہیں نپٹ سکتے، جب تک یہ واضح نہ کریں کہ خدا اور "نسبتاً آزاد ارواح کی دنیا" کا ایک ساتھ موجود ہونا کیسے ممکن ہے۔ اگر ہم یہ دکھا سکیں تو تخلیق سے متعلق باقی سوالات ثانوی ہو جاتے ہیں۔ کیونکہ اصل سوال یہ ہے کہ خدا اور مخلوق کے مابین کس طرح ہم آہنگی اور آزادی دونوں کو مانا جاسکتا ہے۔ یقیناً اِس "تضاد" کے مکمل حل کی توقع نہیں کی جاسکتی۔ غالباً ہم انسانی فکر کی اُن لازمی حدود سے ٹکرا رہے ہیں، جن سے آگے جانا ممکن نہیں۔ ایسی صورت میں سب سے زیادہ حکمت یہی ہے کہ دونوں پہلوؤں کو قبول کر لیا جائے، خواہ وہ بظاہر ایک دوسرے کے مخالف ہی کیوں نہ نظر آئیں۔

یہ رویہ اُن لوگوں کو پسند نہیں آئے گا، جو اپنے عقائد میں مکمل منطق اور ہم آہنگی چاہتے ہیں۔ لیکن عملی زندگی میں یہ مطالبہ کبھی پوری طرح پورا نہیں ہوتا۔ یہ مان لینا غیر معقول نہیں کہ محدود ذہن لامحدود حقیقت کو مکمل طور پر نہیں سمجھ سکتا۔ اگر ایسا ہے تو یہ محدودیت اِسی قسم کے متضاد فیصلوں کی شکل میں سامنے آئے گی۔ یعنی ایسے فیصلے، جو اپنی جگہ وزنی دلائل اور انسانی تجربات دونوں پر مبنی ہوں۔

ہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ سچائی تضاد پر مبنی ہے۔ لیکن ہمیں یاد رکھنا چاہئے کہ سچائی ہمہ گیر بھی ہے۔ کبھی کبھار اِس کی تلاش میں ہمیں "ہم آہنگی" اور "ہمہ گیری" میں سے کسی ایک کو ترجیح دینا پڑتی ہے۔ اگر کوئی شخص ایک طرف بے ترتیبی اور مغالطے کا شکار ہو کر غلطی میں پڑ سکتا ہے تو دوسری طرف یہ بھی ممکن ہے کہ وہ ضرورت سے زیادہ منطقی ہم آہنگی کے چکر میں حقیقت کو مسخ کر دے۔ اِسی طرح اِس مسئلے میں ہم گرہ کاٹ سکتے ہیں، یا تو خدا کا انکار کر کے یا دنیا کا انکار کر کے۔ لیکن اِس قسم کی منطقی "فتح" ایسی قیمت پر حاصل ہوگی، جو کوئی بھی سچ مچ ادا کرنے کے لئے تیار نہیں۔ کیونکہ اگر ہم خدا کا انکار کریں تو اپنی ساری روحانی زندگی کو غیر معقول ماننا پڑے گا، اور اگر دنیا کا انکار کریں تو خود اپنے وجود، اپنی جدوجہد، مقصد اور امیدوں کو محض سراب ماننا پڑے گا۔

چاہے تخلیق کا تصور ایک حل نہ ہونے والا معمہ ہی کیوں نہ رہے، تب بھی بجائے اِس کے کہ ایسا نظریہ اختیار کریں، جو زندگی کے تجربے کو جھوٹا ثابت کر دے، یہ زیادہ معقول ہے کہ ہم اِس عقیدے کو قبول کریں اور مانیں کہ اِس کی ہم آہنگی ہماری سمجھ سے باہر ہے۔ لیکن میرا خیال یہ ہے کہ معاملہ اِتنا بھی بے قابو نہیں ہے۔ ہمیں یہ دکھاوا نہیں کرنا چاہئے کہ مسئلہ اصل سے زیادہ مشکل ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ کچھ ایسے پہلو ہیں، جو اشارہ کرتے ہیں کہ یہ مسئلہ انسان کے لئے، چاہے لاینحل ہو، بذاتِ خود لاینحل نہیں اور اِس کے حل کی سمتیں ڈھونڈنا کچھ مشکل بھی نہیں۔

آیئے ہم اس دلیل کو دیکھنے سے آغاز کریں کہ تخلیق کا تصور اپنی ذات میں متضاد ہے اور کبھی بھی مربوط انداز میں نہیں سمجھا جاسکتا۔ کہا جاتا ہے کہ ایک قادرِ مطلق اور شخصی خدا کا تصور آزاد ارواح کے تصور کے ساتھ ظاہر طور پر متناقض ہے، اور یہ کہ ایک ایسے خالق پر ایمان رکھنا جو "خالقوں کو پیدا کرتا ہے" خود کو منسوخ کرنے والی بات ہے۔ ہوسکے

(Bosanquet) ایسی باتوں کو محض "الفاظ، جو تضاد کو چھپاتے ہیں" قرار دے کر رڈ کرتا ہے۔ وہ کہتا ہے: "اگر ایک الگ شخصی خدا انسانی ارادے (will) کے وجود کا ارادہ کرے، تو اِس کا مطلب یہ ہونا چاہئے کہ انسانی ارادے کی تفصیل الٰہی ارادے میں جذب ہو گئی ہے۔ یہ کہنا ایک تضاد ہے کہ خدا، جو انسان سے الگ ایک شخصیت ہے، یہ چاہتا ہے کہ انسان کا ایک ارادہ ہو، مگر ساتھ ہی یہ بھی کہ انسان اُس ارادے کو جیسے چاہے استعمال کرے۔ کسی ارادے کو چاہنا اُس کی تفصیلات کو چاہنے کے مترادف ہے"۔

مجھے نہیں لگتا کہ کوئی بھی خداپرست (Theist) یہ جملہ قبول کرے گا کہ "انسان اپنا ارادہ جیسے چاہے استعمال کر سکتا ہے"۔ یہ خداپرستانہ مؤقف کی درست تصویر نہیں۔ تاہم یہ بالکل درست ہے کہ تخلیق کے عقیدے کو یہ ماننا پڑتا ہے کہ خدا "آزاد کو آزاد کے طور پر پیدا کرتا ہے"، اور اگر یہ صحیح ہے کہ کسی دوسرے کے لئے آزادی چاہنا ناممکن ہے، تو پھر خداپرستی (Theism) کو دنیا کے بارے میں اپنے نظریے پر از سرِ نو بہت بنیادی نظرِ ثانی کرنی پڑے گی۔ لیکن کیا واقعی یہ کہنا درست ہے کہ کسی دوسرے کے لئے آزادی چاہنا ناممکن ہے؟

اِس کے برعکس ہم دیکھتے ہیں کہ جتنا زیادہ ہم اُس سطح پر چڑھتے ہیں، جہاں ارادہ استعمال ہوتا ہے، اُتنا ہی زیادہ آزادی اُس مقصد کا حصہ بنتی ہے، جسے چاہا جا رہا ہے۔ ایک آدمی جو کسی مشین کے وجود کا ارادہ کرتا ہے، وہ بلاشبہ اُس مشین کی تفصیل کا بھی ارادہ کرتا ہے، اور اگر اس کے عمل کا نتیجہ اُس کے پہلے سے طے شدہ تصور کے مطابق نہ ہو تو اُس کا مقصد ناکام ہو جائے گا۔ مشینوں میں آزادی اُتنی ہی خود متضاد اور پریشان کن ہو گی۔ لیکن جب ارادہ روحانی میدان میں استعمال ہوتا ہے، اور اگر وہ روشن و بیدار ارادہ ہے، تو وہ لازماً آزادی کے ارادے کے تابع ہوتا ہے۔ اگر ہم ایک دانشمند سیاست دان کو اپنی قوم کے مستقبل کے لئے فکر کرتے دیکھیں، یا ایک دانشمند باپ کو اپنے بیٹے کی زندگی کے لئے سوچتے دیکھیں، تو فوراً ہمیں نچلے اور اونچے ارادوں کے درمیان اصل فرق نظر آ جائے گا۔

سیاست دان اپنی قوم کا ایک حقیقی معنوں میں خالق ہو سکتا ہے۔ اُس کے سامنے ایک تصور ہو گا، جس کی طرف وہ اپنی قوم کو بڑھانا چاہے گا۔ لیکن اِس تصور کا بنیادی جوہر یہ ہو گا کہ قوم آزادی کے ساتھ اُس چیز کا انتخاب کرے، جسے اُس کی بصیرت نے بہتر سمجھا ہے۔ وہ آمرانہ طور پر کوئی فوری یوٹوپیا (Utopia) مسلط نہیں کرے گا، نہ ہی وہ اپنی چاہی ہوئی اصلاحات کو قائل کرنے کے سوا کسی اَور طریقے سے نافذ کرنا چاہے گا۔ یہ اِس لئے کہ وہ اپنی قوم کے لئے آزادی چاہتا ہے، اور یہ آزادی اُس مقصد کا بنیادی حصہ ہے۔

اِسی طرح ایک دانشمند باپ اپنے بیٹے کی زندگی کا خالق کہا جا سکتا ہے۔ لیکن وہ آزادی کی قیمت پر اُسے محفوظ نہیں رکھے گا۔ بلکہ وہ شعوری طور پر فیصلہ کن لمحوں میں پیچھے ہٹ جائے گا، کیونکہ وہ اپنے بیٹے کے لئے صرف خوشی یا نیکی نہیں چاہتا بلکہ ایک آزاد شخصیت کی تعمیر چاہتا ہے۔ ایسی شخصیت کے بغیر نہ خوشی ممکن ہے نہ نیکی۔

لہٰذا حقیقت اِس کے بالکل برعکس ہے کہ دوسروں کے لئے آزادی چاہنا ناممکن ہے۔ اعلیٰ ترین ارادے آزادی پیدا کرنے کو بھی اپنے مقصد کا حصہ بناتے ہیں۔ بلاشبہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ خدا کا ارادہ ہی ناقابلِ فہم ہے، اور حقیقت میں یہی بوسانکے کے نظریۂ مطلق(Absolute)کا نتیجہ ہے۔ لیکن اگر ہم اعلیٰ ترین حقیقت(Supreme Reality)کے ایک جامد تصور کے پابند نہ ہوں، تو آزاد ارواح پیدا کرنے کے ارادے کو غیر معمولی مشکل نہیں سمجھنا چاہئے۔ دراصل اِسی قسم کے ارادے کو ہمارا اپنا تجربہ اعلیٰ اور کامل ترین قرار دیتا ہے۔

اب "قدرتِ مطلقہ"(Omnipotence)کے لفظی مفہوم پر مبنی تخلیق کے امکان پر جو اعتراض کیا جاتا ہے، اُس پر زیادہ وقت صرف کرنے کی ضرورت نہیں۔ دلیل یہ ہے کہ اگر آزاد خودیاں(free selves)پیدا کی گئی ہیں تو کچھ واقعات براہِ راست الوہی تعلیل(divine causation)کا نتیجہ نہیں ہیں۔ لیکن یہ قدرتِ مطلقہ کی ایک ایسی تعبیر ہے، جسے ہم ماننے کے پابند نہیں۔ توحید پرستی یہ تسلیم کرتی ہے کہ تمام واقعات بالآخر خدا کی طرف لوٹتے ہیں، اور یہ کہ اُس کی اجازت اور شرکت کے بغیر کچھ بھی موجود نہیں ہوسکتا، اور یہ کہ ہر طاقت، چاہے کرنے کی ہو یا چاہنے کی، اُسی سے حاصل ہوتی ہے۔ لیکن یہ نہیں کہتی کہ خدا ہر عمل کا براہِ راست فاعل ہے یا ہر واقعہ اُس کے ارادے کا براہِ راست اظہار ہے۔

اِس بڑے حد تک لفظی اعتراض کے مقابلے میں ایک دلیل پیش کی جاسکتی ہے، جو اگرچہ بذاتِ خود زیادہ وزن دار نہ ہو، لیکن اِتنی ضرور ہے کہ ایسی مجرد سوچ کی کمزوری کو بے نقاب کر دے۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ آزاد ارواح کی دنیا پیدا کرنے کا امکان خود خدا کی قدرتِ مطلقہ میں شامل ہے۔ کیونکہ اگر خدا ایسا نہ کرسکے تو وہ یقیناً قادرِ مطلق نہ ہوگا۔ یہ عجیب منطق ہوگی، جو خدا کی لامحدودیت کے خیال سے اُسے اُس کی اپنی قدرتِ مطلقہ میں قید کر دے۔ لیکن حقیقت میں ایسے مبہم اور مجرد تصورات کے ساتھ کھیلنے کی یہ کوشش نہ اِدھر زیادہ قیمتی ہے نہ اُدھر۔ مذہب کے لئے قدرتِ مطلقہ کا مطلب صرف یہ ہے کہ دنیا خدا پر منحصر ہے۔ اصل مسئلے پر روشنی ڈالنے کے لئے ہمیں تخلیق کے تصور کے قریب آنا ہوگا۔ قدرتِ مطلقہ کا مطلب تخلیق کے تصور پر منحصر ہے، نہ کہ اُس کے برعکس۔

تخلیق کے بارے میں ہماری الجھن کا بڑا حصہ اِس عادت سے پیدا ہوتا ہے کہ ہم ہمیشہ "مکان"(space)کی اصطلاحات میں سوچتے ہیں۔ یہ ممکن ہے جیسا کہ برگساں(Bergson)کا خیال ہے، عقل اپنی فطرت کے باعث اِنہی مکانی قیدوں میں جکڑی ہوئی ہے اور اگر یہ درست ہے تو ہمیں اعتراف کرنا پڑے گا کہ تخلیقی عمل، بلکہ ہر طرح کا عمل، عقل کی گرفت سے بالکل باہر ہے۔ اِسے صرف ایک "وجدان"(intuition)کے ذریعے ہی سمجھا جاسکتا ہے۔ ہمیں اِتنے انتہا پسندانہ موقف کی ضرورت نہیں۔ لیکن یہ ضرور سچ ہے کہ ذہن اُن تصورات کو، جن کا اطلاق صرف مادی و مکانی نظاموں پر مناسب ہے، اُن نظاموں پر بھی پھیلا دیتا ہے، جو اپنی اصل میں بالکل مختلف ہیں۔ تخلیق کے بارے میں جو بڑی مشکل محسوس کی جاتی ہے، اُس کو ایک معترض یوں ظاہر کرتا ہے: "مخلوق ارواح یا تو خدا کا حصہ ہیں یا نہیں۔ اگر وہ حصہ نہیں تو وہ اُس پر مکمل انحصار

نہیں کر سکتیں، اور اگر وہ حصہ ہیں تو وہ لازماً اُس کل کے زیرِ اثر ہوں گی، جس کا وہ جز ہیں۔ اِس طرح اُن کی کوئی حقیقی آزادی یا استقلال باقی نہیں رہتا"۔ لیکن یہ طریقۂ بیان دراصل اِس پوشیدہ مفروضے پر قائم ہے کہ مکانی اور مادی تصورات کو خدا اور محدود ذوات "selves" کے باہمی تعلق پر بھی لاگو کیا جا سکتا ہے۔ مگر میرا خیال ہے کہ ہمارے پاس یہ ماننے کی وجہ موجود ہے کہ مادی اور غیر مادی نظاموں میں ایک بہت اہم فرق پایا جاتا ہے، اور غیر مادی نظاموں میں کل اور جز کا تعلق (اگر ہم اب بھی یہ الفاظ استعمال کریں تو) ایک نئی نوعیت اختیار کر لیتا ہے۔

اگر ہم کسی خالص مادی نظام کے جز کو دیکھیں، مثلاً ایک مشین میں لگا ہوا پہیہ، تو یہ بات یقینی ہے کہ اُس جز کی حرکت مکمل طور پر اُس کے نظام میں مقام کے تحت متعین ہے۔ اگرچہ ایک لحاظ سے وہ مشین سے الگ بھی وجود رکھ سکتا ہے، لیکن فی الحقیقت اُس کی کوئی اپنی ذات نہیں، وہ صرف ایک نظام کے ممکنہ جز کی حیثیت رکھتا ہے، جس سے اُس کو معنویت ملتی ہے۔ اُس کی ہستی اور مفہوم دونوں کے لیے وہ خارجی عوامل کا محتاج ہے۔ لیکن صورت حال بالکل مختلف ہو جاتی ہے جب ہم غیر مادی نظاموں پر غور کرتے ہیں۔ وہاں اجزاء (یا بہتر یہ کہ عناصر) محض خارجی ربط سے ایک دوسرے سے جُڑے نہیں ہوتے بلکہ وہ ایک دوسرے میں سرایت کرتے ہیں۔ تاہم اُس کے ساتھ ساتھ اُن کے پاس ایک ایسی "بذاتِ خود" ہستی اور صفت بھی ہوتی ہے جو پہیے کی ہستی سے بالکل مختلف ہے۔ ایک غیر مادی نظام ایک ایسا کل ہے جو مختلف عناصر پر مشتمل ہے، اور ہر عنصر کسی نہ کسی درجے میں اپنی زندگی رکھتا ہے، اگرچہ اُس کل سے الگ کوئی زندگی نہیں رکھ سکتا جس کا وہ ایک عنصر ہے۔ اگر ہم اپنے ذہن میں کسی مقصد کی زندگی پر غور کریں، یا کسی ترقی یافتہ معاشرے میں اپنے آپ کو ایک فرد کی حیثیت سے دیکھیں، تو ہم یہ فرق فوراً سمجھ جائیں گے۔ اور ہمیں یہ بھی نوٹ کرنا چاہیے کہ جس طرح مادی کل کے جز کے لیے تنہا وجود رکھنا ناممکن ہے، اُسی طرح غیر مادی کل کے عنصر کے لیے بھی تنہا رہنا ناممکن ہے؛ فرق صرف یہ ہے کہ یہاں انحصار زیادہ گہرا اور مکمل ہے، جو عنصر کی اندرونی فطرت تک سرایت کرتا ہے۔

اب جو نکتہ ہمارے لیے اہم ہے وہ صرف یہ ہے کہ جیسے جیسے ہم مادی نظاموں سے روحانی نظاموں کی طرف بلند ہوتے ہیں، بظاہر متضاد اوصاف یعنی "مکمل انحصار" اور "بذاتِ خود ہونا" یا "نسبتی استقلال" ایک دوسرے کے ساتھ مطابقت اختیار کرنے لگتے ہیں۔ ذہن میں موجود مقصد اور معاشرے کا فرد، دونوں مشین کے پہیے کے مقابلے میں زیادہ آزاد بھی ہیں اور زیادہ محتاج بھی۔ مقصد ممکن ہے اُس ذہن کے عمومی رجحان کے خلاف ہو جو اُسے اپنے اندر رکھتا ہے، لیکن اُس کی ہستی اُس ذہن کے عنصر کے سوا کچھ نہیں۔ فرد ممکن ہے اپنے معاشرے کے معیارات اور اقدار کی مخالفت کرے، لیکن اپنی زندگی کے لیے، اُن اقدار کے لیے، جنہیں وہ رائج اقدار کے خلاف رکھتا ہے، اور اُس ضمیر کے لیے جو اُسے باغی بناتا ہے، وہ اُسی معاشرے پر منحصر ہے جس کے خلاف وہ کھڑا ہوتا ہے۔ یہ کہنا کہ آزادی اور انحصار باہمی طور پر متضاد نہیں بلکہ ایک ساتھ بڑھتے ہیں، ایک تضاد آمیز بات لگ سکتی ہے، لیکن یہ تضاد دراصل اُس لطیف مادیت کا نتیجہ ہے جو شاید لازماً ہماری سوچ میں سرایت کر جاتی ہے۔ جب

ہم کوشش سے خود کو اس وراثتی تعصب سے آزاد کرتے ہیں کہ مکانی نظام باقی سب کے لیے بھی نمونہ ہیں، اور جب ہم اُن نظاموں کو جو روحانیت سے قریب ہیں اُن کی اصل حالت میں دیکھتے ہیں، تو ہمیں حقیقت میں یہ ملتا ہے کہ انحصار اور آزادی کے درمیان جو تضاد سمجھا جاتا ہے وہ محض ایک وہم ہے؛ اور جتنا کوئی نظام زیادہ روحانی ہوتا ہے، اُتنا ہی اُس کے اجزاء کے درمیان تعلق کم خارجی اور زیادہ داخلی ہوتا ہے، اور اسی قدر انحصار اور آزادی میں ہم آہنگی پیدا ہو جاتی ہے۔

اب ہم یہ نتیجہ نکالنے کی جسارت کر سکتے ہیں کہ لامحدود خدا اور آزاد ارواح کی مخلوق دنیا کے تصورات میں کوئی اندرونی تضاد نہیں پایا جاتا۔ لیکن ہم سے کہا جائے گا کہ تخلیق کا تصور ابھی تک واضح نہیں ہوا اور یہ اب بھی ناقابلِ فہم ہے۔ یہ بات فوراً تسلیم کی جا سکتی ہے کہ تخلیق ناقابلِ فہم ہے اگر اس سے مراد یہ ہو کہ ہم نہیں جان سکتے کہ یہ "کیسے عمل میں آتی ہے"۔ لیکن ساتھ ہی ہم یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ تخلیق ایک تجربی حقیقت ہے اور شاید ایک آخری حقیقت ہے۔ احساس کے محض ایک مرکز سے لے کر اُس مہذب اخلاقی شخصیت تک، جو تاریخِ عالم کا مرکزی واقعہ ہے، طویل ارتقائی عمل میں ہم یہ دیکھنے پر مجبور ہیں کہ تخلیقی سرگرمی کی نشوونما ایک نمایاں وصف ہے۔ ابتدائی مراکز کی خودانگیختگی (spontaneity)، جو بعد کی ترقیوں کے مقابلے میں نہایت مختصر اور معمولی ہے، اُسی صفت کے باعث بے جان چیزوں سے سب سے زیادہ ممتاز ہے۔ اور ارتقائی سلسلے کے بالائی مراحل میں یہی خودانگیختگی ایک عظیم تخلیقی قوت میں بدل جاتی ہے، جو تہذیب، ادب اور فن کو جنم دیتی ہے۔ شخصیت کی علامت ہی یہ ہے کہ وہ تخلیقی ہو۔ ہم سب کسی نہ کسی درجے میں تخلیق کار ہیں، اور چاہے یہ کتنا ہی مشکل کیوں نہ ہو کہ تخلیق کو اپنی کائناتی تفہیم میں فٹ کیا جائے، یہ بات یقینی ہے کہ کوئی بھی فلسفہ جو اس کو جگہ نہ دے، دنیا کے اُس حالیہ تجربے پر مبنی بیان سے بہت دور ہو گا۔ "ہماری سرگرمی کا ایک بڑا حصہ کسی نہ کسی انداز میں اصلاحی یا محافظانہ ہوتا ہے۔ لیکن ہمارے سب سے اہم اور مثبت افعال تخلیقی یا پیداواری ہوتے ہیں، خواہ وہ کسی ادارے کی تخلیق ہو، یا ایک افسانے کا وجود، یا کوئی بھی چیز جو ہمارے علاوہ دوسروں کے لیے تامل یا افادیت کا ذریعہ بن سکے۔ کوئی بھی شعوری فعل یا افعال کا سلسلہ، جس کے ذریعے ہم کسی عام شے کو وجود میں لاتے ہیں، ایک درجے تک تخلیقی ہے۔ پس ایک ترقی یافتہ ذہن کا رجحان، خصوصاً اخلاقی نظریات کے زیرِ اثر، یہی ہوتا ہے کہ اپنے تصورات کو خارجی شکل دے، انہیں عام اشیاء کی دنیا کا حصہ بنائے۔" اگر ہم اِس رائے پر قائم رہنے کے مجاز ہیں کہ خدا کم از کم "شخصی" (personal) سے کم نہیں ہو سکتا، تو ہمیں لازماً اِس نظریے سے وابستہ ہونا پڑے گا کہ وہ تخلیق کرتا ہے، ورنہ ہم اُس صفت کا انکار کر دیں گے جو اعلیٰ ترین شخصیت کی امتیازی علامت ہے۔

تخلیق کو سمجھنے کے لیے، جتنا یہ ممکن ہے، ہمیں تخلیقی سرگرمی کو اسی طرح دیکھنا ہو گا جیسے وہ ہمارے تجربے میں جانی جاتی ہے۔ یہ اِس لیے ہے کہ ہم خود تخلیق کار ہیں، اسی وجہ سے ہم ایک تخلیق کرنے والے خدا کو تلاش کرنے کی امید رکھتے ہیں، اور اسی وجہ سے کوئی دوسرا خدا ہماری ضروریات کو واقعی پورا نہیں کر سکتا۔ لیکن اس سے پہلے کہ ہم اُن مضمرات کو بیان کریں جنہیں پروفیسر جیمز وارڈ نے شاید ضرورت سے زیادہ احتیاط کے ساتھ "ایک مدھم اور بعید مثال" کہا ہے، ہمیں ایک ایسے

نظریے پر غور کرنا چاہیے جو اُس سرگرمی کی امتیازی خصوصیت ہی کا انکار کرتا ہے جس پر ہماری مثال قائم ہے۔ بوسانکے نے فنکارانہ تخلیق کے موضوع پر خاصی تفصیل سے بات کی ہے اور کھلے لفظوں میں کہا ہے کہ تخلیقی تخیل اور منطقی فہم کے درمیان کوئی بنیادی فرق نہیں ہے۔ وہ کہتے ہیں: "یہ الفاظ (تخلیقی اور پیداواری) اپنی ذات میں ہمارے ذہنوں پر ایک طرح کا جادو کر دیتے ہیں؛ اور خاص طور پر فن کے ابتدائی مراحل اور جمالیاتی تربیت کے ابتدائی ادوار میں تخیلاتی عمل کو اکثر منطقی اخذ (logical derivation) کے مقابل رکھا جاتا ہے، جیسے ناقص اخلاقی نظریے میں "ہونا"(is) کے مقابلے میں "ہونا چاہیے" (ought) کھڑا کر دیا جاتا ہے"۔

ہم بوسانکے کے اِس استعارے کے شکر گزار ہیں، کیونکہ یہ ہمیں اُس بنیادی مفروضے کا اشارہ دیتا ہے، جس پر اُس کا نظریہ قائم ہے۔ یہ درست ہے کہ اخلاقی اور جمالیاتی نظریہ یہاں گہری وابستگی رکھتے ہیں۔ جیسا کہ ہم نے دیکھا ہے، ایک مکمل اخلاقی نظریہ یہ ضرور تقاضا کرتا ہے کہ "ہونا چاہیے" کسی نہ کسی معنی میں حقیقت کی اصل فطرت میں جڑ پکڑے ہو، اور ہم "ہونا چاہیے" اور "ہے" کے درمیان ایک مطلق تضاد پر مطمئن نہیں رہ سکتے۔ لیکن یہ بھی درست ہے کہ کوئی بھی نظریہ جو "ہونا چاہیے" اور "ہے"، یعنی مثالی اور واقعی کے درمیان حقیقی فرق کا انکار کرے، اگر وہ اپنے نظریے پر قائم رہے تو اُسے لازماً اس نتیجے پر پہنچنا ہو گا کہ اخلاقی سرگرمی، یعنی حقیقی کو مثالی کے مطابق ڈھالنے کی کوشش، ایک غیر عقلی عمل ہے۔ اِس طرح یہ واضح ہے کہ ایک اخلاقی نظریہ جو اخلاقی عمل کو ختم نہیں کرنا چاہتا، اُسے مثالی اور واقعی کے درمیان فرق کو محفوظ رکھنا پڑے گا، اگرچہ اِس فرق کو ایک مطلق تضاد کے طور پر پیش کرنے سے گریز کرے۔

اِسی طرح یہ بات بالکل درست ہے کہ منطقی فکر اور تخلیقی تخیل میں ذہن کی سرگرمی بالکل مختلف بھی نہیں اور نہ ہی ایک دوسرے سے بالکل الگ وجود رکھ سکتی ہے۔ لیکن اِس حقیقت کو اِس حد تک لے جانا کہ تصور (concept) اور مشاہدہ (intuition)، منطقی اور جمالیاتی کو یکساں قرار دے دیا جائے، ایک حقیقی فرق کو نظر انداز کرنا ہے جو تجربے کی حقیقت ہے۔ اور درحقیقت ہر کوئی یہ تسلیم کرے گا کہ نابغہِ روزگار (genius) کی تخلیقات میں ایک منفرد خصوصیت پائی جاتی ہے، جو منطقی فہم کی کامیابیوں میں نہیں ملتی۔ اِسی لیے ہم فطری طور پر کسی شاعر یا فنکار کی "اصلیت"(originality) اور "تخلیقی قوت" کی بات کرتے ہیں، جب کہ کسی سائنسی دریافت کنندہ کے لیے یہ الفاظ استعمال کرنا مضحکہ خیز معلوم ہوتا ہے۔ یہ فرق بالکل درست ہے۔ ہم لازماً یہ مفہوم نہیں لیتے کہ فنکار بالکل تخلیقِ کُل کرتا ہے، کیونکہ یہ ماننا ضروری ہے کہ وہ پہلے سے موجود مواد استعمال کرتا ہے۔ مدرسی (Scholastic) الٰہیات نے یہ بات غلط نہیں کہی کہ مکمل معنوں میں صرف خدا ہی تخلیق کرتا ہے۔ لیکن فنکار بہر حال کچھ نسبتاً نیا پیدا کرتا ہے، ایک ایسا شے جو اپنے خالق کی شخصیت کے بغیر کبھی وجود میں نہ آتی۔ نیوٹن نے کششِ ثقل کا قانون تخلیق نہیں کیا، اُس نے اِسے دریافت کیا۔ شیلے (Shelley) نے لالچڑھی (skylark) کو تخلیق نہیں کیا، لیکن اُس کی نظم اُس وقت تک وجود میں نہ آتی، جب تک وہ زندہ نہ ہوتا، اور اِس معنی میں شیلے تخلیق کار ہے جبکہ نیوٹن نہیں۔ یہ

اصلیت اور تخلیقی قوت، جو سب سے زیادہ عظیم فن میں ظاہر ہوتی ہے، انسانی سرگرمی کی کئی دوسری صورتوں میں بھی موجود ہے۔ ایک ادارہ اپنے بانی کی شخصیت کی مہر لیے ہوتا ہے اور یہ محض ایک فطری ارتقاء نہیں۔ یہ بھی تخلیق کیا گیا ہے۔ یہی اصلیت، یہی انسان کی تخلیقی سرگرمی (چاہے کتنی ہی محدود کیوں نہ ہو) ہمیں ایک الٰہی خالق کے تصور تک پہنچنے کا راستہ فراہم کرتی ہے۔

اگر اب ہم فنکارانہ تخلیق کے ذریعے اشارہ کیے گئے راستے کو تلاش کریں تو ہم یہ فرض کر کے آغاز کر سکتے ہیں کہ تخلیقی کام کی اعلیٰ ترین صورتیں ہماری بہترین راہنمائی کریں گی۔ ہم جھوٹی مثالوں کے خطرے سے زیادہ محفوظ ہوں گے اگر ہم زیادہ تر اُن تخلیقات پر غور کریں جو سب سے کم "اشیاء"، یعنی مادہ اور مکان سے متعلق ہیں۔ بیرونی مواد کی تشکیل اِتنی بصیرت افروز نہ ہوگی جتنی، وہ تخلیق جو زیادہ تر ذہنی ہو۔ ہمیں حقیقت کے زیادہ قریب لائے گا اگر ہم خدا کو ایک عظیم شاعر کے طور پر سوچیں بجائے ایک مافوق الفطرت دستکار کے۔

"اے شاعر! تُو اب بھی، اَب بھی
اپنے کلام کے عظیم حکم میں
اُس پہلی تخلیق کی گونج دُہرا رہا ہے
اور جو کچھ تیرا خالق کائنات میں کرتا ہے،
وہی تُو، چھوٹا تخلیق کار، اپنی روح میں کرتا ہے،
اور لوگ جان نہیں پاتے۔

اب ایک عظیم ناول نگار کے معاملے پر غور کیجیے۔ وہ چند کرداروں کا تصور کرتا ہے اور اُنہیں ایک دوسرے کے ساتھ ربط میں لاتا ہے۔ ابتدا میں وہ محض نمائشی پتلے ہوتے ہیں، انسانی فطرت کی مجرد قسمیں، ایک پہلے سے تیار شدہ پلاٹ پر لٹکانے کے لیے محض کھونٹیاں۔ اگر ناول نگار محض ایک تاجر ہے، جو مانگ میں موجود سامان مہیا کرنے میں مصروف ہے تو اُس کے کردار یونہی نمائشی پتلے رہیں گے اور اُس کی تصنیف زیادہ سے زیادہ ایک کچھ حد تک ماہرِ سازوسامان ہوگی۔ لیکن اگر وہ ایک حقیقی فنکار ہے تو تخلیقی جذبہ ان مردہ پتلوں پر اثر ڈالے گا اور وہ زندہ ہو جائیں گے۔ کردار اپنی انفرادیت حاصل کر لیتے ہیں۔ لیکن اِس عمل میں وہ اپنے خالق کی آزادی کو محدود کر دیتے ہیں۔ اُس کے بعد وہ اپنے ساتھ جو چاہے نہیں کر سکتا۔ وہ اپنی تقدیر کسی حد تک اپنے ہاتھ میں لے لیتے ہیں، اور ہمیں اکثر ناول نگار یہ بتاتے ہیں کہ اُن کے کرداروں نے اُس منصوبے میں فٹ ہونے سے

انکار کر دیا، جو اُن کے لیے پہلے سے تیار کیا گیا تھا۔ "تخلیقی شخصیت محض پلاسٹک مواد تخلیق نہیں کرتی، بلکہ کچھ ایسا پیدا کرتی ہے، جس کے آگے، جب وہ پیدا ہو جائے، اُسے خود بھی سر جھکانا پڑتا ہے"۔

ناول نگار کے کردار حقیقت میں ایک نسبتی خود مختاری رکھتے ہیں اور پھر بھی وہ مکمل طور پر اُس پر منحصر ہیں۔ جب اُس کی کہانی چھپ جاتی ہے اور دوسروں کے مطالعہ کا موضوع بن جاتی ہے، اُس کے خیالی کردار ایک اور شے کی حیثیت اختیار کر لیتے ہیں اور اپنی بقا کے لیے صرف اُس کی فکر پر منحصر نہیں رہتے۔ لیکن جب تک یہ کام عام نہ ہو، جب تک کردار صرف اپنے خالق کی نظر میں موجود ہوں، وہ مکمل طور پر اُس پر منحصر رہتے ہیں۔ اُس کی فکر کے بغیر اُن کی کوئی حقیقت نہیں، اور جب وہ اُنہیں سوچنا چھوڑ دیتا ہے تو وہ بھی ختم ہو جاتے ہیں۔ ہم اِس مثال کو یہ کہنے کے لیے استعمال نہیں کرتے کہ انسانی مصنف کا کام ہمیں خدا کی تخلیق کے طریقے کی مکمل تفہیم دے دیتا ہے۔ ہم یہ فرض نہیں کرتے کہ ہم سب ایک الٰہی مصنف کے لکھے ہوئے ناول کے کردار ہیں۔ جو بات واضح معلوم ہوتی ہے وہ یہ ہے کہ جب ہم انسانی تجربے میں تخلیقی قوت کی سب سے شاندار مثالوں کو اپنی راہنمائی بناتے ہیں تو ہمیں ثبوت ملتا ہے کہ انحصار اور آزادی کے دو اُصول، جنہیں باہمی طور پر متضاد قرار دیا جاتا ہے، ایک حیران کن حد تک باہم ہم آہنگ ہو جاتے ہیں۔

یہ خیال کہ دنیا کو ایک تخلیقی فنکار کا کام سمجھنا سب سے موزوں ہے، فطری طور پر غور و فکر کرنے والے اذہان کو آیا ہے، اور کسی نے بھی اسے سیموئیل ٹیلر کولرج (S. T. Coleridge) نے اپنی تصنیف "Biographia Literaria" اور دیگر مقامات پر جتنی بصیرت کے ساتھ بیان نہیں کیا۔

لیکن اکثر ایسا ہوا ہے کہ اِس خیال (فنکارانہ تخلیق کے تصور) سے ایسے نتائج اخذ کیے گئے ہیں، یا اِس کا استعمال ایسی آراء کے اظہار کے لیے کیا گیا ہے، جو اُن نتائج سے بالکل مختلف ہیں جن کی ہم وکالت کر رہے ہیں۔ اِس کی ایک تازہ مثال برٹرینڈ رسل (Bertrand Russell) کے مضمون "A Free Man's Worship" میں ملتی ہے، جو اِتنی طاقت سے لکھا گیا ہے کہ پڑھتے وقت ہم تقریباً قائل ہو جاتے ہیں کہ رسل واقعی یہ یقین رکھتا ہے کہ انسان آزاد ہے اور عبادت کر سکتا ہے۔ اِس مضمون کے غیر معمولی آغاز میں اُس نے ایک قسم کی تمثیل گھڑی ہے جس سے یہ اشارہ ملتا ہے کہ اگر دنیا کسی خالق نے بنائی بھی ہے، تو وہ صرف اپنے لیے ایک الگ اور طنزیہ مشاہدے کی شے کے طور پر بنائی گئی ہے۔ یہ ایک ڈراما ہے جس کی دلچسپی مخلوقات کی بیوقوفانہ فریب دہیوں (illusions) سے حاصل ہوتی ہے: "فرشتوں کے جھنڈ کی نہ ختم ہونے والی حمد و ثنا اُسے اُکتا دینے لگی، کیونکہ آخر کار کیا وہ اپنی تعریف کا مستحق نہ تھا؟ کیا اُس نے اُنہیں لا انتہا مسرت نہ دی تھی؟ کیا یہ زیادہ دلچسپ نہ ہو گا کہ وہ ایسی حمد پائے جو اس کا حق نہ ہو، کہ وہ ان مخلوقات سے عبادت پائے جنہیں وہ عذاب دیتا ہے؟ وہ دل ہی دل میں مسکرایا، اور ارادہ کیا کہ یہ عظیم ڈراما کھیلا جائے گا"۔

لیکن فنکارانہ تمثیل کے اِس استعمال کی بنیاد فنکارانہ تخلیق کی اصل فطرت کی غلط فہمی پر ہے۔ یہ ایسے تصور کرتا ہے گویا فنکار اپنے کام سے بالکل باہر کھڑا ہو سکتا ہے اور محض ایک تماشائی بن سکتا ہے۔ حالانکہ فنکار، بحیثیت فنکار، کبھی بھی صرف تماشائی نہیں ہوتا۔ حقیقت یہ ہے کہ بطورِ فنکار وہ کبھی محض ناظر نہیں بنتا۔ وہ اپنے کام میں سرایت کیے ہوئے ہوتا ہے، جو دراصل اُس کی اپنی ذات کا اظہار اور اُس کے وجود کی توسیع ہوتا ہے۔ اگرچہ فنکار تخلیقی سرگرمی سے تنقیدی (critical) سرگرمی کی طرف بڑھ سکتا ہے اور کسی حد تک اپنے کام سے باہر کھڑا ہو سکتا ہے، مگر وہ اسے کبھی اس درجے تک شے کی صورت نہیں دے سکتا کہ اس سے مکمل طور پر باہر نکل آئے؛ وہ ہمیشہ اپنے کام میں زندہ پایا جائے گا۔

یہ بڑی عجیب بات ہے کہ نطشے (Nietzsche) بھی ہمیں ایسے ہی الفاظ دیتا ہے، جو اس قسم کے طنزیہ فنکارانہ تصور کی کھوکھلاہٹ کو ظاہر کرتا ہے: اُس کا مشہور قول کہ "ہر سچی تخلیق عشق کی آگ میں وجود پاتی ہے"۔ اس میں صداقت ہے۔ کسی فنکار کے لیے اُس کا فن کبھی محض الفاظ یا تصویروں کی ترتیب نہیں ہوتا جس میں اُس کی دل چسپی بالکل غیر شخصی ہو۔ وہ اُس کا اپنا اظہار ہے۔ اُس کے کام میں اُس کی اپنی زندگی کسی حد تک آزادانہ طور پر مجسم ہوتی ہے۔ اگر خدا دنیا کو ایسے ہی تخلیق کرتا ہے، جیسے فنکار تخلیق کرتا ہے، تو اُسے دنیا سے لازمی طور پر محبت بھی ہوگی۔

لیکن اگر ہم پورے اعتماد سے یہ کہہ سکتے ہیں کہ فنکارانہ تمثیل کی وہ تعبیرات جو ایک مذہبی ذہن کے لیے مکروہ ہیں، اُن کی کوئی بنیاد خود فنکارانہ تمثیل میں نہیں ملتی، تو ہمیں یہ اعتراض بہرحال ماننا پڑے گا کہ یہ تمثیل تخلیق کی حقیقی مشکلات کو منور نہیں کرتی۔ وارڈ (James Ward) نے شکایت کی ہے کہ یہ تمثیل بالکل اُسی وقت ناکام ہو جاتی ہے جب ہماری مشکلات شروع ہوتی ہیں، اور انکار نہیں کیا جا سکتا کہ جب ہم اس کو ذرا تفصیل سے سوچتے ہیں تو ہمیں یہ احساس ہوتا ہے کہ یہ روشنی اتنی بھرپور نہیں جتنی ہمیں مطلوب ہے۔ اس سے زیادہ ہمیں محض ایک سراغ مل سکتا ہے، ایک اشارہ کہ تخلیق کا تصور ہماری گرفت سے باہر ہے۔ یہ اس لیے نہیں کہ وہ اندرونی طور پر متناقض ہے، بلکہ اس لیے کہ وہ ہماری محدود سمجھ کے لیے حد سے زیادہ وسیع ہے۔ اور میرا خیال ہے کہ یہ دکھایا جا سکتا ہے کہ جہاں کہیں یہ تمثیل غلط فہمی یا ناموزونیت پیدا کرتی ہے، وہاں حقیقتاً یہ وہ مقامات ہیں جہاں ایک محدود تخلیق، مطلق اور کامل تخلیق سے مختلف ہوگی۔ اس طرح ہم یہ سمجھنے لگتے ہیں کہ وہ بعض اوصاف جو عام طور پر فنکارانہ تخلیق کا لازمی حصہ سمجھے جاتے ہیں، حقیقت میں محدودیت اور نقص کی علامت ہیں، جنہیں تخلیقی جذبہ ہمیشہ پیچھے چھوڑنے کی کوشش کرتا ہے۔

ایک واضح مشکل اُس وقت سامنے آتی ہے جب ہم فنکارانہ اظہار میں مادہ / مواد (material) کے مقام پر غور کرتے ہیں۔ کہا جا سکتا ہے کہ ہمارے تجربے میں جتنی بھی فنکارانہ تخلیقیں ہیں وہ ہمیشہ کسی دیئے گئے وسیلے میں جذبات یا وجدان کے اظہار پر مشتمل ہیں۔ فنکار پہلے سے موجود اور نامکمل طور پر لچکدار مادّے یا مواد کو اپنی غرض کے مطابق ڈھالتا ہے، اور گوئٹے (Goethe) کے مشہور قول کے مطابق اُس کی فتح اِسی میں ہے کہ وہ اِس مادے کی حدود پر قابو پاتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ کیا اس

تمثیل کو خدا کی تخلیق پر منطبق کرنے سے ہم پھر اُسی دوئی (dualism) کی طرف نہیں لوٹ آتے، جس کی نفی مسیحی عقیدۂ تخلیق کرتا ہے؟ کیا یہ ہمیں کسی ایسے پہلے سے موجود مادے کے اثبات پر مجبور نہیں کرتا جو تخلیق نہیں کیا گیا؟

یہ ماننا پڑے گا کہ قدیم فلسفے میں یہ خیال بالآخر اسی نتیجے پر پہنچا۔ "افلاطون اور ارسطو دونوں میں کائناتی عمل کو بالآخر اُس فنکار کے استعارے کے تحت دیکھا گیا ہے جو اپنی تخلیقی سوچ کے اظہار میں سخت مادے کو ایک رکاوٹ پاتا ہے"۔ لیکن یہ سوال کیا جا سکتا ہے کہ کیا یہ اصرار واقعی درست ہے کہ تخلیق لازماً کسی بیرونی اور مخالف مادے کے مقابلے پر ہوتی ہے؟ بلاشبہ ہمارے تجربے کی ہر جمالیاتی تخلیق میں یہ عنصر موجود ہے، لیکن شاید یہ محض محدودیت اور نقص کی علامت ہے، نہ کہ خود تخلیقی عمل کی اصل فطرت۔ یہ کہنا مشکل ہے کہ مادی رکاوٹ بذاتِ خود فنکارانہ اظہار کا حصہ ہے۔ فن کی کامیابی صرف اُن رکاوٹوں پر قابو پانے کی تکنیکی مہارت سے ناپی نہیں جا سکتی۔ جو فنکار آسان تر وسیلہ چھوڑ کر زیادہ سخت وسیلے کو محض اس کی سختی کے باعث منتخب کرے، وہ فنکار نہیں بلکہ محض ایک ماہر (virtuoso) ہو گا۔

فن کی اصل حقیقت اظہار ہے اور اگر ہم کروچے (Croce) کی پیروی کریں، تو جمالیاتی سرگرمی صرف اور صرف اظہار ہے۔ فنکار کے وجدان کا دوسروں تک ابلاغ (communication) کسی جسمانی وسیلے کے ذریعے ہو سکتا ہے، یا نہیں بھی ہو سکتا۔ لیکن یہ خود اس ابتدائی اظہار پر منحصر نہیں ہے۔ بہر حال، اگرچہ ہم اس بات سے متفق نہ بھی ہوں کہ فنکار کے شعور سے باہر کوئی مادی وسیلہ سرے سے غیر ضروری ہے، پھر بھی یہ واضح ہے کہ فنکارانہ جذبے کا اصل مقصد اُس مادے میں ایسا سرایت کرنا ہے کہ وہ اب بیگانہ نہ رہے بلکہ روح کے ساتھ ایک ہو جائے۔ اور اگر یہ درست ہے تو اس میں کوئی داخلی تضاد نہیں کہ کامل تخلیقی عمل کے سامنے کوئی بیرونی مادہ نہ ہو بلکہ تخلیقی ذہن اپنی ہی دولت مندی میں اپنی تخلیق کا وسیلہ پا لے۔

البتہ کسی نہ کسی قسم کی تحدید (limitations) لازمی ہوں گی۔ کچھ شرائط عائد ہونا ناگزیر ہے، ورنہ سرگرمی محض خالی اور بے معنی رہ جائے گی۔ لیکن، میرا خیال ہے کہ ان شرائط کے منبع کو ہمیں خدا کی ذات کے سوا کہیں اور تلاش کرنے کی ضرورت نہیں۔ یہ صفات (attributes) باہر سے الوہی شعور میں داخل نہیں ہوتیں بلکہ اندر سے پیدا ہوتی ہیں، اور یہ اس حقیقت سے جنم لیتی ہیں کہ خدا محض عمومی ہستی یا کوئی مجرد وحدت نہیں، بلکہ ایک زندہ شخص ہے جس کی ایک متعین فطرت ہے، جسے وہ نہ جھٹلا سکتا ہے نہ اس کے خلاف جا سکتا ہے۔

یہاں ایک نکتہ ہے، اور وہ بہت اہم ہے، جہاں فنکارانہ تمثیل ہمیں چھوڑتی ہوئی دکھائی دیتی ہے۔ حالیہ فلسفیانہ مباحث میں یہ عام رواج ہو گیا ہے کہ "صفتی" (adjectival) اور "جوہری" (substantive) وجود میں فرق کیا جائے، اور نظریات ایک دوسرے کے خلاف اس بنیاد پر کھڑے کیے گئے ہیں کہ وہ محدود شخصی ہستی کو کس نوعیت کا وجود دیتے ہیں۔ اس طرح ایک نظریہ جس کے مطابق محدود خودی (finite self) مطلق (Absolute) کی عارضی تجلی ہے اور اِس سے بڑھ کر کچھ نہیں، یہ کہا جائے گا کہ شخصیت محض صفتی وجود رکھتی ہے۔ یہ استدلال کیا جا سکتا ہے کہ اگر ہم ادبی تخلیق کی تمثیل کو پوری

شدت کے ساتھ استعمال کریں، تو ہمیں یہ نتیجہ نکالنا پڑے گا کہ محدود خودیاں محض صفتی حقیقت رکھتی ہیں، ان کا کوئی جوہری وجود نہیں، اور یہ نتیجہ بالکل درست طور پر ایک وحدت الوجودی (pantheistic) مفروضے کے ساتھ زیادہ ہم آہنگ ہے بہ نسبت توحید پرستی (theism) کے۔

ہمیں فوراً یہ تسلیم کرنا چاہیئے کہ ہماری تخلیقی فکر کا تجربہ ہمیں ایسی کوئی مثال نہیں دیتا کہ ہمارا ذہن دوسری آزاد ذہنی و شعوری ہستیوں کو پیدا کرے۔ ہم جتنا بھی فالسٹاف (Falstaff) کے حقیقی وجود پر زور دیں اور اُس کی معروضیت کو اپنے اور اُس کے خالق کے حوالے سے مانیں، پھر بھی یہ محض خوشگوار وہم ہے کہ ہم اُسے دنیا کو اسی طرح دیکھنے اور اس میں عمل کرنے والا سمجھیں جیسے ہم خود کرتے ہیں۔ اس لحاظ سے سب سے کند دماغ کتا جو کبھی زندہ رہا، بلکہ ایک بے وقوف اور کیڑا تک اس عظیم الشان کردار پر فوقیت رکھتا ہے۔ خدا کی تخلیقی کارگزاری اور ہماری تخلیقی کوششوں کے درمیان خلیج آخر تک قائم رہتی ہے، اور ہم نہ اس پر شک کرسکتے ہیں اور نہ اسے کم کرسکتے ہیں۔ اور توحید پرستی کو بھی ایسا کرنا نہیں چاہیئے۔ یہ ہمارے مفروضے کا حصہ ہی نہیں کہ ہم خدا ہیں یا ہم خود کائنات تخلیق کرسکتے تھے۔ "διὸ μόνος ὁ Θεὸς ἐποίησεν, ὅτι καὶ μόνος δυνάστης ἐστι Θεός" (پس خدا ہی نے تخلیق کی، کیونکہ وہی واحد قادرِ مطلق ہے")۔ زیادہ سے زیادہ، ہماری تخلیق کامل تخلیقی عمل کا ایک دھندلا عکس ہوسکتی ہے، اس کے وجود اور اس کے طریقۂ کار کی ایک جھلک۔ لیکن یہ معقول طور پر نہیں کہا جاسکتا کہ خدا کی تخلیق اور ہماری تخلیق میں یہ فرق، جسے ہم تسلیم کرتے اور جس پر زور دیتے ہیں، اس تمثیل کو بالکل بے کار کر دیتا ہے۔

صفتی اور جوہری وجود کی ضد (antithesis) مجھے گمراہ کن لگتی ہے۔ آخر کار صفتی وجود کی کئی قسمیں ہیں۔ ایک شخص کے بالوں کا رنگ اس میں موجود ایک صفت کہی جاسکتی ہے جو کسی وقت اس میں پائی جاتی ہے۔ اسی طرح اس کا بیٹا بھی اس کی فطرت کو کسی حد تک متعین کرتا ہے۔ لیکن بیٹے کا تعلق انسان سے بالوں کے رنگ کے تعلق سے بالکل مختلف ہے۔ آپ چاہیں تو کہہ سکتے ہیں کہ فالسٹاف شیکسپیئر کی ایک "صفت" ہے، لیکن یہ کہہ دینے سے آپ اس حقیقت کو ختم نہیں کرسکتے کہ فالسٹاف کسی نہ کسی معنی میں ایک جوہری وجود رکھتا ہے۔ اگر "صفتی" کو ایسے معاملات پر بھی لاگو کیا جائے تو ہم صرف یہ کہہ سکتے ہیں کہ عقیدۂ تخلیق کا مقصد یہ نہیں کہ وہ اس بات کا انکار کرے کہ محدود خودیاں صفتی ہیں، کیونکہ یہ عقیدہ تو خود یہ تسلیم کرتا ہے کہ خدا کے بغیر وہ وجود نہیں رکھ سکتیں۔

اگرچہ ہم یہ مانیں کہ تخلیق ایک ابدی عمل ہے، ہم سب اس پر متفق ہوں گے کہ تخلیق پر لیکچرز کا انجام ضرور ہونا چاہیئے، چاہے نتیجہ نہ نکلے۔ لہٰذا مجھے بہت سی باتوں کو چھوڑنا پڑے گا جو تبصرے کی مستحق ہیں، اور اس سوچ سے صرف ایک ممکنہ نتیجہ پر مختصر اً بات کرنی ہوگی۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ انسانی تخلیق کی تمثیل کا سختی سے اطلاق ہمیں اسی وقت محدود تخلیق کے تصور کی طرف واپس لے جائے گا جسے ہم رد کرچکے ہیں۔ یہ کہا جائے گا کہ فن کا کوئی بھی کام ابتدا اور انتہا رکھتا ہے۔ اس کا مقصد، جیسا

کہ ارسطو نے کہا ہوتا، خود عمل نہیں بلکہ تکمیل ہے، اور فنکار اس لمحے کے لئے محنت کرتا ہے جب وہ کہہ سکے: "یہ مکمل ہوا" اور "یہ بہت اچھا ہے"۔ لیکن میرا یقین ہے کہ یہ استدلال تخلیقی جذبے کو غلط سمجھنے پر مبنی ہے۔ تخلیق کا خاتمہ اس کی کاملت کی علامت نہیں بلکہ اس کی محدودیت کی نشانی ہے۔ فنکار کی خوشی خود تخلیق میں ہے، اظہار کے عمل میں؛ اور اگر وہ ہمیشہ تخلیق کرتا رہتا تو اپنی اعلیٰ ترین بھلائی اور کامل ترین زندگی کو پالیتا۔ خدا کے ساتھ بھی یقیناً ایسا ہی ہونا چاہئے۔ ڈکنز نے وہ افسردگی بیان کی ہے جو اس پر ایک ناول مکمل ہونے پر چھا جاتی تھی، جیسے وہ ایک ایسی دنیا سے نکال دیا گیا ہو جس میں وہ خوشی اور اعتماد کے ساتھ رہتا تھا۔ خدا کبھی دنیا سے جلاوطن نہیں ہوتا، کیونکہ یہ کوئی مکمل ہو جانے والا کام نہیں، اور نہ کبھی ہو گا۔ بعض جزوی تکمیلیں ضرور ہیں، ایسے نظام جو مکمل ہو کر کسی وسیع تر زندگی میں جذب ہونے کے لئے تیار ہو جاتے ہیں۔ فرد کے لئے کم از کم ایک نسبتی انجام ہے جب "ہم اپنی عمریں ایسے ختم کرتے ہیں جیسے کوئی کہانی سنائی گئی ہو"۔ لیکن کل کے لئے نہ کوئی ابتدا ہے اور نہ کوئی انتہا۔ لامحدود زندگی اپنی بے تھکی زرخیزی سے ہستیاں لاتی رہتی ہے، جو اُس کی محبت کا اظہار اور اُس کا معشوق بن سکیں۔

ختم شُد